

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft
herausgegeben von Julius Aßfalg und Hubert Kaufhold

Band 76 · 1992

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft
herausgegeben von Julius Aßfalg und Hubert Kaufhold

Band 76 · 1992

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

Manuskripte, Besprechungsexemplare und Sonderdrucke werden erbeten an:
Prof. Dr. Julius Abfal, Kaulbachstr. 95, 8000 München 40

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1993

Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlages. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft
und der Deutschen Forschungsgemeinschaft auf säurefreiem Papier.
Gesamtherstellung: Imprimerie Orientaliste, Leuven. Printed in Belgium

ISSN 0340-6407

INHALT

Anschriften der Mitarbeiter	VIII
Abkürzungen	IX
EDMUND BECK (†)	
Der syrische Diatessaronkommentar zur Perikope vom reichen Jüngling	1
PETER BRUNS	
Aithallahas Brief über den Glauben. Ein bedeutendes Dokument frühsyrischer Theologie	46
ANDREW PALMER	
The History of the Syrian Orthodox in Jerusalem, Part Two: Queen Melisende and the Jacobite Estates	74
JÜRGEN TUBACH	
Die Heimat des China-Missionars Alopen	95
OTTO F. A. MEINARDUS	
Drei Aspekte der Erneuerung in der koptischen Kirche	101
S. PETER COWE	
An Armenian Job Fragment from Sinai and its Implications (mit 2 Abb.)	123
ERICH PROKOSCH	
Karamanisch-türkische Grabinschriften II. (mit 10 Abb.)	158
VERONICA SIX	
Hiob Ludolf: The Man of Society and the Poet	177
BIANCA KÜHNEL	
Das Kreuz mit Christus und den vier Wesen, ein nubisches Motiv und sein Bildkreis (mit 12 Abb.)	186
NICOLE THIERRY	
A propos des Deisis d'Oški (mit 4 Abb.)	227

Personalia (J. Abfalğ)	235
Totentafel (J. Abfalğ)	238
Besprechungen:	
Pélagie la pénitente. Métamorphoses d'une légende. Tome I. Les Textes et leur histoire. Grec, Latin, Syriacque ... Dossier rassemblé par Pierre Petitmen- gin et Matei Cazacu, François Dolbeau ..., Paris 1981 (W. Müller)	239
Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits syriaques, par Alain Desreumeux avec la collaboration de Françoise Briquel-Chatonnet, Paris 1991 (H. Kaufhold)	244
Terry C. Falla, A Key to the Peshitta Gospels. Volume One: 'Ālaph-Dālath Leiden 1991 (H. Kaufhold)	252
J.P.M. van der Ploeg O.P., The Book of Judith (Daughter of Merari). Syriac Text with Translation and Footnotes, Kottayam (Kerala, Indien) 1991 (H. Kaufhold)	253
M. Tamcke, Der Katholikos-Patriarch Sabrīšō' I. (596-604) und das Mönch- tum, Frankfurt/Main u.a. 1988 (W. Schwaigert)	253
S. Rubenson, The Letters of St. Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint, Lund 1990 (C.D.G. Müller)	255
Schenuda III., Papst der Koptisch-Orthodoxen Kirche, Allem gewachsen, weil Christus mich stärkt. Stufen des Glaubens in koptischer Frömmigkeit, Frei- burg i.B., 1990 (C.D.G. Müller)	258
S. Uhlig, Äthiopische Paläographie (= Äthiopistische Forschungen 22), Stuttgart 1988 (M. Kropp)	260
Bo Holmberg, A Treatise on the Unity and Trinity of God by Israel of Kashkar (d. 872). Introduction, edition and word index, Lund 1989 (S. Khalil Samir)	266
Yūsuf Ḥabbī, Dair Mār Mīhā'īl (Nebentitel: [Joseph Habbi,] Saint Michel Monastery), Baghdad 1991 (H. Kaufhold)	271
Samir Khalil Samir, Alphonse Mingana (1878-1937) and his contribution to early Christian-Muslim Studies, Selly Oak Colleges (Birmingham) 1990 (H. Kaufhold)	271
Autori classici in lingue del Vicino e Medio Oriente. Atti del III, IV e V Seminario sul tema: «Recupero dei testi classici attraverso recezioni in lingue del Vicino e Medio Oriente» ... A cura di Gianfranco Fiaccadori, Presenta- zione di Massimiliano Pavan, Roma 1990 (H. Kaufhold)	272~
F. Rosenthal, Greek Philosophy in the Arab World, Aldershot/Hampshire 1990 (Collected studies series; CS 322) (P. Kunitzsch)	273
Lingua Restituta Orientalis. Festgabe für Julius Abfalğ, hrsg. von Regine Schulz und Manfred Görg, München 1990 (H. Kaufhold)	275
J. Abfalğ - P. Krüger (Hrsg.), Petit Dictionnaire de l'orient chrétien. Traduc- tion et adaptation Centre: Informatique et Bible, Turnhout 1991 (H. Kauf- hold)	280

Cyrrill d'Alexandrie: Lettres Festales I — VI. Introduction générale par P. Éviéux. Introduction critique, texte grec par W.H. Burns. Traduction et annotation par L. Aragon ..., Paris 1991 (= Sources Chrétiennes 372). — Origène, Commentaire sur le cantique des cantiques. Tome I. Texte de la version latine de Rufin. Introduction, traduction et notes par L. Brésard et H. Grouzel avec la collaboration de M. Borret, Paris 1991 (= Sources Chrétiennes 375) (W. Gessel)	280
F. van de Pavard, St. John Chrysostom, the homilies on the statues. An Introduction, Roma 1991 (= OrChrA 239) (W. Gessel)	282
Corpus Dionysiacum II. Pseudo-Dionysius Areopagita: De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae (= PTS 36), hrsg. von G. Heil (†) und A.M. Ritter, Berlin — New York 1991 (W. Gessel) .	282
Juden und Christen in der Antike. Hrsg. von J. van Amersfoort und J. van Oort, Kampen 1990 (W. Gessel)	283
Sami Kuri, Monumenta Proximi-Orientis. I: Palestine - Liban - Syrie - Mésopotamie (1523-1583), Roma 1989 (= Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. 136) (H. Kaufhold)	284
M. Gil, A. History of Palestine, 634 - 1099, Cambridge ... 1992 (W. Gessel) .	285
Turchia: la Chiesa e la sua storia. — Vol. II: Atti del I simposio di Efeso su s. Giovanni Apostolo ... 1990 a cura di L. Padovese, Roma 1991. — Vol. III: Atti del II simposio di Efeso su s. Giovanni Apostolo ... 1991 a cura di L. Padovese, Roma 1992 (W. Gessel)	286
W. Puchner, Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene. Lazarus und Judas als religiöse Volksfiguren in Bild und Brauch, Lied und Legende Südosteuropas. 2 Bände, Wien 1991 (W. Gessel)	287
A.Th. Khoury - L. Hagemann - P. Heine, Islam-Lexikon. Geschichte - Ideen - Gestalten. 3 Bände, Freiburg-Basel-Wien 1991 (= Herder/Spektrum, Band 4036) (H. Kaufhold)	288
Annemarie Schimmel, Die orientalische Katze. Mystik und Poesie des Orients, Freiburg/Breisgau 1991 (= Herder/Spektrum, Band 4033) (H. Kaufhold) .	289

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

Prof. Dr. JULIUS ASSFALG, Kaulbachstraße 95/III, D-8000 München 40.

Prof. Dr. Dr. P. EDMUND BECK OSB (†), Abtei, D-8354 Metten.

Dr. PETER BRUNS, Kühlingsweg 7, D-4650 Gelsenkirchen 2.

Dr. SILAS PETER COWE, 450 Riverside Drive 44, New York, NY 10027, U.S.A.

Prof. Dr. WILHELM GESSEL, Gerhart-Hauptmann-Straße 19, D-8905 Mering.

Prof. Dr. Dr. HUBERT KAUFHOLD, Brucknerstraße 15/I, D-8000 München 80.

Dr. BIANCA KÜHNEL, Yzhar 42, Givat Canada, IL-93892 Jerusalem, Israel.

Prof. Dr. PAUL KUNITZSCH, Davidstraße 17, D-8000 München 81.

Dr. OTTO F. A. MEINARDUS, Stettiner Straße 11, D-2086 Ellerau.

Prof. Dr. C. DETLEF G. MÜLLER, Alte Straße 24, D-5480 Remagen.

Prof. Dr. WALTER W. MÜLLER, Holderstrauch 7, D-3550 Marburg.

Univ.-Dozent Dr. ANDREW N. PALMER, 'Glengyle' 5, Argyll Street, Brechin, Angus, Scotland, Großbritannien.

Dr. phil. habil. ERICH PROKOSCH, Avusturya Lisesi, Kart Çınar Sok. 2, TR-80020 Karaköy-Istanbul.

Prof. Dr. P. SAMIR KHALIL SAMIR SJ, Pontificio Istituto Orientale, Piazza S. Maria Maggiore 7, I-00185 Roma.

Dr. WOLFGANG SCHWAIGERT, Herrlinger Straße 11, D-7902 Blaubeuren-Asch.

Dr. VERONIKA SIX, Papenhuderstraße 8, D-2000 Hamburg 76.

Dr. NICOLE THIERRY, 8 Avenue Bouilloux-Lafont, F-91150 Étampes.

Privatdozent Dr. JÜRGEN TUBACH, Bopparderstraße 19, D-5407 Boppard 1 (= Bad Salzig).

ABKÜRZUNGEN

AnBoll	= Analecta Bollandiana
Bardenhewer	= O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Freiburg i.B., I ² 1913, II ² 1914, III ³ 1923, IV 1924, V 1932.
Baumstark	= A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte (Bonn 1922)
BGL	= Bibliothek der griechischen Literatur
BHG	= Bibliotheca Hagiographica Graeca
BHO	= Bibliotheca Hagiographica Orientalis
BK	= Bedi Kartlisa. Revue de kartvélogie
BKV ²	= Bibliothek der Kirchenväter, 2. Auflage
BSOAS	= Bulletin of the School of Oriental and African Studies
BullSocArchCopt	= Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
ByZ	= Byzantinische Zeitschrift
CChr. SL	= Corpus Christianorum, Series Latina, Turnhout 1953ff.
ChrOst	= Der christliche Osten
CSCO	= Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	= Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DACL	= Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie
DHGE	= Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques
DThC	= Dictionnaire de théologie catholique
EI	= The Encyclopaedia of Islam. New Edition
GAL	= C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur I-II (Leiden ² 1943-49)
GALS	= C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur — Supplementbände I-III (Leiden 1937-42)
GAS	= F. Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, Leiden 1970 ff.
GCS	= Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
Graf	= G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur I-V = Studi e testi 118 (Città del Vaticano 1944), 132 (1947), 146 (1949), 147 (1951) und 172 (1953).

HO	= B. Spuler (Hrsg.), Handbuch der Orientalistik
JSSt	= Journal of Semitic Studies
JThS	= Journal of Theological Studies
LQF	= Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen
LThK	= Lexikon für Theologie und Kirche (² 1957 ff.)
MUSJ	= Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
OLZ	= Orientalistische Literaturzeitung
OrChr	= Oriens Christianus
OrChrA	= Orientalia Christiana Analecta
OrChrP	= Orientalia Christiana Periodica
OrSyr	= L'Orient Syrien
OstkSt	= Ostkirchliche Studien
PG	= P. Migne, Patrologia Graeca
PL	= P. Migne, Patrologia Latina
PO	= Patrologia Orientalis
POC	= Proche-Orient Chrétien
PTS	= Patristische Texte und Studien (Berlin)
RAC	= Reallexikon für Antike und Christentum
RE	= Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (Leipzig ³ 1896-1913)
REA	= Revue des Études Arméniennes
RGG	= Die Religion in Geschichte und Gegenwart (³ 1957 ff.)
ROC	= Revue de l'Orient Chrétien
RRAL	= Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei
ThLZ	= Theologische Literaturzeitung
ThWNT	= G. Kittel † — G. Friedrich (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
VigChr	= Vigiliae Christianae
ZA	= Zeitschrift für Assyriologie
ZAW	= Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG	= Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZKG	= Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNW	= Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
ZSem	= Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete

Der syrische Diatessaronkommentar zur Perikope vom reichen Jüngling

Der syrische Text des Diatessaronkommentars zu der Perikope vom reichen Jüngling in Matth. 19,16-22; Marc. 10,17-22 und Luc. 18,18-23, der hier übersetzt und erklärt wird, liegt vor in Leloirs Edition in Chester Beatty Monographs No. 8 (Dublin 1963) als Caput XV, paragr. 1-11 (S. 138-150). Zu der auf den Gegenseiten sich findenden lateinischen Übersetzung Leloirs wird gelegentlich auch seine lateinische Übersetzung des entsprechenden armenischen Textes in CSCO vol. 145, arm. 2 mit herangezogen. Die Zitate aus dem arabischen Diatessaron stammen aus A. Ciasca: *Tatiani Evangeliorum Harmoniae arabice*, Rome, 1888 (S. 109,5 a.i. - 110,9).

I. XV (1-2a): Die Anrede: magister bone

Ich teile den Text nach seinem Inhalt in drei Abschnitte, angegeben durch Seiten und Zeilenzahl von Leloirs Edition. Erster Teil: S. 138,15-20; zweiter: 138,20-140,2 und dritter: 140,2-10.

I 1) Text: *etâ haw 'atîrâ lwât dayyânâ b-šuhdâ d-lešânâ halyâ šaguštânâ ʾt. ḥawwî dayyânâ d-šuhdâ w-massab b-appē l-dīneh layt. »mânâ qārē-tt lī tâbâ?« da-lwât medem da-šbayt d-tēlaf men(ī), kēnâ (e)nâ. lwât ḥaṭṭâyâtâ dēn kēnâ tâbâ hwâ. hây gēr a(y)k da-lwât šabōpâ etât; hânâ dēn a(y)k da-lwât sâ(')em nāmōsâ, haw da-ḥmal raḥmaw b-šâ'tâ d-sâm nāmōsâ w-emar d-kul d-qâṭel netqel.*

Übersetzung: Es kam jener Reiche zum Richter, mit der Bestechung einer süßen Zunge schmeichelnd. Es zeigte der Richter, daß es Bestechung und Parteilichkeit bei seinem Gericht nicht gebe. »Was nennst du mich gut?« Bei dem, was du von mir lernen willst, bin ich der Gerechte. Bei der Sünderin dagegen war der Gerechte der Gute. Denn jene kam (zum Herrn) als dem Vergeber, dieser dagegen als zu dem Gesetzgeber, jenem (Gesetzgeber), der sein Erbarmen verbarg zu der Stunde, da er das Gesetz erließ und sprach: »jeder, der tötet, werde getötet«.

Erklärung: Der Kommentar beginnt, wie gewöhnlich, ganz abrupt. Er sieht

in der Anrede des Reichen »guter Meister«, ohne sie zu zitieren, eine Schmeichelei. Das: *didaskale agathe* steht im griech. Text nur bei Marc. 10,18 und bei Luc. 18,19, während bei Matth. 19,16 das *agathe*, welches beim Kommentar das Thema stellt, fehlt. Doch Peš und VS haben auch bei Matth. das *malfânâ tâbâ*!

Das erste Zitat des Kommentars ist dann der Anfang der Antwort des Herrn, daß: *ti me legeis agathon* von Marc. u. Luc., im Kommentar wie in Peš und VS: *mânâ qârê-tt lî tâbâ*. Der Kommentar trennt das Zitat von dem Folgenden (der Einzigkeit des Guten, von der noch ausführlich die Rede sein wird) und versteht es so, daß Jesus hier, nach den Gesetzen gefragt, als Gesetzgeber der Gerechte sein muß und nicht der Gütige, der Verzeihende, welcher er der liebenden Büsserin von Luc. 7 gegenüber war. Die Härte des Gesetzgebers wird durch einen kurzen Hinweis auf Ex. 21,12 beleuchtet: *d-nemhê l-gabrâ wa-nmût, metqtâlû netqtel*.

I 2) Text: »*mânâ lam gēr e'bed d-eḥḥê?*« *'azîzûtâ d-kēnûteh ḥawwyeh dayyânâ. kad dēn ḥawwî âf nâṭar nāmōsâ da-'bad enēn la-nṭûrâteh d-nāmōsâ, ḥâyḏēn etpaṣṣaḥ l-ur'eh sâ'em nāmōsâ. hânaw dēn d-hây ṣagûštânûtâ d-men qdîm medem lâ mawtrâ, hâdê dēn nṭûrtâ mahnyâ: »[en] ṣâbê-tt lam l-ḥayyê l-me'al ṭar puqdânê*«.

Übersetzung: »Was fürwahr soll ich tun, um zu leben?« Die Härte seiner Gerechtigkeit hatte der Richter gezeigt. Als aber der Beobachter des Gesetzes zeigte, daß er die Beobachtungen des Gesetzes geleistet habe, da kam der Gesetzgeber ihm freudig entgegen. Das (besagt): jene vorangehende Schmeichelei nützt nichts, diese Beobachtung (des Gesetzes) hilft. »Wenn du in das Leben eintreten willst, halte die Gebote!«

Erklärung: Der Kommentar führt seine Erklärung, daß der Reiche mit seinem Anliegen sich nicht an den Guten, sondern an den Gerechten gewandt habe, weiter, indem er die Frage, mit der er begann, frei zitiert. Dem Zitat liegt Marc. 10,17 und Luc. 18,18 zugrunde, das in Peš und VS lautet: *mânâ e'bed d-ētar (klēronomēsō) ḥayyê da-l-'âlam*. Matth. 19,16 weicht davon etwas ab, hat aber auch das *ḥayyê da-l-'âlam*. Im Kommentar tritt an die Stelle des »das ewige Leben erben, erhalten« das einfache *ḥyâ* (leben). Das muß nicht eine sachliche Abweichung in sich schließen. Denn das einfache *ḥyâ* gibt oft im NT, in der Peš wie in der VS, das griech. *sōzesthai* (salvus fieri) wieder. Als Beispiel dafür sei die auf das Herrenwort vom Kamel und dem Nadelöhr folgende Frage der Jünger in Matth. 19,25 angeführt: *tis ara dynatai sōthēnai*, was Peš und VS mit: *manū kay meškāḥ d-nēḥê* (VS *l-mēḥâ*) wiedergeben, wo klar mit dem »leben« = »gerettet werden« im Zusammenhang der Eintritt in das Himmelreich gemeint ist. Trotzdem scheint mir das bloße »leben« des Kommentars auf seine im Folgenden herrschende Tendenz zurückzugehen,

den Fragesteller als einen Juden hinzustellen, der den Lohn für die Beobachtung des Gesetzes alttestamentlich ausschließlich in dem irdischen Reichtum sieht.

Sachlich weicht die Erklärung des Kommentars, die er hier gibt, von der vorangehenden ab. Denn »der Gerechte« wird nicht mehr in Gegensatz zu dem »Guten« gestellt, er bleibt hier der strenge Gesetzgeber und Richter, der sich aber über die Beobachtung seines Gesetzes freut, was der Kommentar durch einen vorwegnehmenden Hinweis auf eine Einzelheit unserer Perikope belegt, die nur in Marc. 10,21 sich findet, und von der der Kommentar später noch öfters sprechen wird. In unserem Fall zieht der Kommentar die pro-saische Folgerung, man sehe daraus, daß Schmeicheleien nutzlos seien, nicht dagegen die Beobachtung der Gesetze. Dazu stellt er abschließend die Worte des Herrn, die er nur in Matth. 19,17 zu dem reichen Jüngling spricht und die syr. in Peš und VS lauten: *en dēn (Peš) šābē-tt [dēn (VS)] d-te'ol l-ḥayyē tar puqdānē*. Der Kommentar übergeht, wie man sieht, das verschieden gestellte *dēn* und hat den Infinitiv *l-me'al* anstelle des *d-te'ol* mit Voranstellung des *ḥayyē*, das hier, allein, für das »ewige Leben« steht.

I 3) Text: *šufrânâ dēn ṭābē sagī'ē ṭā' l-meqrâ b-massab b-appē. Brâ dēn l-ḥad hū Ṭābâ ṭā' d-ṭābâ hū d-men ḥrēn lâ ilef l-maṭ(')ābū. ba-šmâ dēn d-yaqqar haw 'atīrâ la-Brâ šufrânâ'īt, beh b-haw šmâ yaqqar Brâ l-Abâ šarīrâ'īt, law a(y)k šāfar leh ellâ a(y)k sāhed leh. Tūb: qrāy(hi) ṭābâ a(y)k maš(')el leh a(y)k d-maš(')elīn nāšâ l-ḥabrayhōn šmāhē ṭābē. 'raq men ḥay d-aš(')eleh bar nāšâ da-nḥawwē d-men Abâ qnē lāh l-ḥādē ṭābūtâ ba-kyânâ wa-b-yaldâ w-lâ ba-šmâ.*

Übersetzung: Der Schmeichler wußte viele »gut« zu nennen in Parteilichkeit. Der Sohn aber kannte den einen Guten, der (aus sich) gut ist, der gut zu handeln nicht von einem andern gelernt hat. Mit dem Namen, mit dem jener Reiche den Sohn schmeichlerisch geehrt hatte, mit eben diesem Namen ehrte der Sohn den Vater wahrheitsgemäß, nicht wie um ihm zu gefallen, sondern um ihn zu bezeugen. Wiederum: er nannte ihn »gut« wie um ihm (dieses »gut«) auszuleihen, wie Menschen ihren Mitmenschen gute Namen ausleihen. (Der Herr) lehnte das ab, daß ein Mensch (ihm dieses »gut«) ausleihe, um zu zeigen, daß er diese Güte vom Vater her besitze durch Natur und Geburt und nicht durch den Namen.

Erklärung: Der Kommentar geht hier noch zweimal von der Schmeichelei aus, die er in der Anrede »guter Meister« fand. Das erste Mal sagt er hier dazu, diese Ehrung habe der Reiche schon vielen (angesehenen) Leuten aus Parteilichkeit erweisen können. Dazu gewinnt dann der Kommentar einen Gegensatz, indem er die Fortsetzung von Jesu Wort: »was nennst du mich

gut?«, nämlich: »nur einer ist der Gute« bzw.: »niemand ist gut außer der eine Gott« als bekannt voraussetzt, und so hier sagen kann: im Gegensatz zu dem Reichen, der mit seinem »guter (Meister)« den Herrn schmeichelnd ehrte, ehrte dieser in seinem Wort von dem nur einen guten Vater den Vater wahrheitsgemäß, nicht schmeichelnd, sondern ihn bezeugend. Daß hier der Kommentar vom Vater sprechen kann, das wird im Folgenden seine Erklärung finden.

Im zweiten Fall wird die Anrede »guter Meister« als eine unter Menschen übliche Schmeichelei hingestellt, die man »ausleiht«, offenbar um sie zurückzuerhalten. Ein solch ausgeliehenes »gut« ist für den Herrn völlig überflüssig. Er lehnt es ab, um zu zeigen, daß auch der Sohn die nur eine Güte Gottes (des Vaters) besitzt (*qnē*) *ba-kyânâ wa-b-yaldâ w-lâ ba-šmâ* = »durch Natur und Geburt und nicht durch den Namen«.

Zu dem Schlußsatz sei zunächst kurz sprachlich angemerkt, daß *qnē* zu lesen ist, das passive Partizip mit aktiver Bedeutung (vgl. Nöldeke, Gramm. S. 211) und nicht *qnâ* wie Leloir das tut mit seiner Übersetzung: *acquisivisse*; er hätte das *acquisitam habere* seiner Übersetzung des armenischen Textes beibehalten können. In den darauf folgenden, nochmals syrisch angeführten Worten ist das vieldeutige *kyânâ* sehr schwer klar zu fassen. Bleibt man bei »Natur«, so ist zu beachten, daß das syrische *kyânâ* die Doppelbedeutung des gr. *hypostasis* hat, die es noch einem Athanasius möglich machte, von einer oder drei Hypostasen in Gott zu sprechen. Das gilt auch von dem *kyânâ* bei Ephräm, der in Hy. de fide 59,3-5 hier neben dem singularischen *kyânâ* auch pluralisch *kyânayhôn d-Abâ wa-Brâ w-Rûhâ* sagen kann. Die Frage nach dem Sinn unseres *kyânâ* wird noch verwickelter. Es liegt nämlich nahe, unser *ba-kyânâ* mit dem dazu in Gegensatz tretenden *w-lâ ba-šmâ* in Verbindung zu bringen. Dieses *šmâ* geht wohl auch hier, wie im Vorangehenden, auf die leere, schmeichlerische Anrede: »guter Meister«. Nun unterscheidet Ephräm den vollen Namen von einem leeren Namen. Beim vollen Namen ist die Wurzel des Namens sein »*qnômâ*«, das vom Namen ausgesagte real existierende Ding, wie es in Sermo de fide 2,585 heißt. Dabei kann an die Stelle des *qnômâ* unser *kyânâ* treten wie in Sermo de fide 4,44. Wo diese Verbindung von Name und *kyânâ/qnômâ* fehlt, hat man nach Ephräm einen leeren Namen (*šmâ sfîqâ*), wie er in Sermo de fide 4,53f. sagt. Setzt man dieses *kyânâ* = *qnômâ* in unsere Stelle ein, dann ergäbe das den Sinn: der Sohn wollte durch seine Ablehnung des leeren Wortes »guter Meister« zeigen, daß er vom Vater jene nur Gott zukommende Güte hat, in voller Realität, aufgrund seiner Geburt aus dem einen guten Gott, und nicht aufgrund des leeren, von einem Menschen an ihn gerichteten Wortes »guter Meister«.

II. Die zwei Formen des Herrenworts von dem nur einen guten Gott mit den Zusätzen (XV 2; S. 140,10-17)

Wir kommen nun zu dem umstrittenen Wort des Herrn, das auf sein: »was nennst du mich gut« folgt. Es erscheint in zwei Formen. Die eine ist die von Marc. 10,18 und Luc. 18,19: *ūdeis agathos ei mē heis ho theos*; syrisch (Peš und VS): *layt ṭābā ellā en ḥad alāhā*. Die zweite Form findet sich in Matth. 19,17 und lautet: *heis estin ho agathos*. Zu ihr muß angeführt werden, daß sie schon in einigen gr. Codices von der ersten Form verdrängt wurde. So auch in der Peš, die also die zweite Form überhaupt nicht bietet. Anders die VS. Sie hat bei Matth. klar diese Form mit ihrem: *ḥad hū gēr ṭābā*, an das der Cod.Cur. noch ein (*ṭābā*) *alāhā* fügt. Der Kommentar zitiert und bespricht beide Formen nacheinander. Der Diatessarontext enthielt offenbar alle zwei, und zwar mit einer doppelten Texterweiterung, mit dem Plus eines *abā* (pater), das in beiden Formen an das letzte Wort der Zitate antritt, und dazu noch ein »qui est in caelis«, wie das aus den folgenden Kommentartexten hervorgeht.

1) Text (S. 140,10-12): »*ḥad hū lam ṭābā*«. *w-lā šteq ellā awsef d-»Abā« lam, d-nawda' da-Brā īt leh, ṭābā d-dāmē leh.*

Übersetzung: »(Nur) einer ist der Gute.« Und er verschwieg nicht, sondern fügte hinzu: »der Vater«, um wissen zu lassen, daß er einen Sohn hat, den guten, der ihm gleicht.

Erklärung: Hier hat man also die zweite, die matthäische Form mit dem Zusatz »Vater«, den der Kommentar offenbar als voll beweiskräftigen Schrifttext angesehen hat. Denn er schließt aus diesem Zusatz, daß der im Vater miterwähnte Sohn dem Vater auch in seiner Güte gleicht. Das *dāmē* muß hier die volle Gleichheit aussagen. Ephrām fügt hier klarer ein *b-kulleh* hinzu wie in Hy. de fide 8,6, wo er sagt: »Vergleiche ihn nicht (*lā tdamēm*) mit dem Menschen, (ihn) *d-l-abū(h)y dāmē b-kulleh*, und ähnlich in Hy. de fide 53,12, wo es heißt: Schau auf den Sohn und sieh ihn *kad dāmē kulleh l-yâlōdeh*.

2) Text (S. 140,12-14): *qrāy(hi) »malfānā ṭābā« a(y)k ḥad men malfānē ṭābē. »layt lam ṭābā« a(y)k da-sbart »ellā ḥad alāhā abā.« alāhā d-emar d-nawda' 'al manū m(ē)mallel; abā dēn d-nawda' d-lā mšē metqrē abā ellā meṭul brā.*

Übersetzung: (Der Reiche) nannte ihn »guter Meister« wie einen von den (vielen) guten Meistern. »Es gibt keinen Guten«, wie du glaubtest, »außer den einen Gott Vater«. »Gott« sagte er, um wissen zu lassen, von wem er spreche,

»Vater« aber, um wissen zu lassen, daß er Vater nur genannt werden kann aufgrund des Sohnes.

Erklärung: Man sieht: hier tritt an die Stelle der matthäischen Form des Zitats im vorangehenden Abschnitt die Form von Marc.Luc. Und auch hier erscheint das Plus des *abâ*, das zum Schlußwort des Zitats tritt, also: *alâhâ abâ*. Der Kommentar behandelt auch hier den erweiterten Text als vollgültigen Bibeltext und schließt aus dem zu »Gott« gefügten »Vater« auf die Existenz des Sohnes. Daß dieser Sohn, dem Vater gleich, auch in den einen guten Gott miteingeschlossen ist, das ist hier aus dem Vorangehenden zu ergänzen. Daß das Zitat ein bloßes *ellâ* hat statt des *ellâ en* in Peš und VS, ist nicht zu betonen. Der Kommentar wird das Zitat noch dreimal bringen und in zwei Fällen wird auch er das *ellâ en* haben.

3) Text (S. 140,14f.): *w-da-'tîdîn hwaw d-ne'bdûn alâhê sagî'ê ba-šmayâ, emar: »layt tâbâ ellâ ḥad abâ d-ba-šmayâ«.*

Übersetzung: Und da (Leute) im Kommen waren, die viele Götter aufstellen sollten, sagte er: »es gibt keinen Guten außer den einen Vater im Himmel«.

Erklärung: Wieder erscheint unser Zitat in der Form von Marc.Luc. wie im vorangehenden Abschnitt, auch hier mit dem Plus des *abâ*. Daß dabei das *alâhâ* vor dem *abâ* wegblieb, das *alâhâ*, das im Vorangehenden in der Erklärung eigens angeführt wurde, ist wohl nur ein Fehler des Kommentartextes, wie auch aus der Polemik hervorgeht, die mit dem Zitat verbunden ist. Denn diese Polemik richtet sich, wie aus der Erweiterung des *abâ* durch das *d-ba-šmayâ* klar genug hervorgeht, gegen Gnostiker, die viele göttliche Wesen (Götter, nicht Väter) in den himmlischen Bereichen annahmen. Man könnte daher bei dem syrischen *šmayâ*, das singularische und pluralische Bedeutung haben kann, an den Plural denken.

In unserem Kapitel XV 2 erschienen bis jetzt in der Erklärung des dunklen Herrenwortes mit der doppelten Form zuerst für das matthäische *ḥad hū tâbâ* der Zusatz *abâ*, dann das gleiche *abâ* auch für das: *layt tâbâ ellâ ḥad alâhâ* von Marc.Luc. Darauf folgte das erweiterte *abâ d-ba-šmayâ* mit der Form von Marc.Luc. verbunden. Man könnte hier schon vermuten, daß diese Erweiterung auch für den matthäischen Text anzusetzen sei. Tatsächlich wird der Kommentar gegen Ende seiner Ausführungen über unsere Perikope den doppelten Zusatz auch mit der matthäischen Form verbunden anführen. Die wichtige Stelle wird hier schon zitiert und erklärt werden. Zuvor seien aber auch noch alle übrigen Stellen angeführt, in denen der Kommentar die beiden Textformen ohne und mit Zusätzen zitiert.

In unserem Abschnitt, XV 2, in einem Zusammenhang, der noch besprochen werden wird, erscheint die Form von Marc.Luc. noch einmal, und zwar als: *layt lam tâbâ ellâ en ḥad*. Hier fehlen nicht nur die Zusätze, sondern auch das

kanonische *alâhâ* nach *had*. Diese Kurzform genügt aber völlig für das, wofür das Zitat hier gebracht wird, wie man sehen wird. Hervorzuheben ist das *ellâ en* der Peš und VS anstatt des bloßen *ellâ* in den zwei vorangehenden Zitierungen, wovon dort schon die Rede war.

In XV 4 (S. 142,14) erscheint das Zitat als: *layt řâbâ ellâ en řad ba-řmayâ*. Wieder fehlt hier das kanonische *alâhâ* nach *had*, dazu auch der erste Zusatz: *abâ*, nicht aber der zweite: *d-bařmayâ*, wenn auch ohne das *dě*. Die Erklärung für diese Verstümmelung finde ich im Zusammenhang der Stelle. Denn hier geht es nur um den Gegensatz zwischen dem irdisch eingestellten jüdischen Reichen und dem christlichen jenseitig himmlischen Ziel. Zuletzt erscheint das Marc.Luc.-Zitat noch einmal in XV 6 (S. 144,18) in der ganz kurzen Form wie oben in XV 2 als: *layt řâbâ ellâ en řad*. Der Zusammenhang, in dem es sich hier findet, wird noch zur Sprache kommen.

Seltener kehrt die matthäische Form des Zitats wieder, nämlich nur zweimal. In der kurzen kanonischen Form: *řad hũ řâbâ* erscheint es in XV 8 (S. 146,23), was auch hier aus dem Zusammenhang seine Erklärung finden wird.

Wichtig ist nun zuletzt das Auftreten beider Textformen in XV 9. Mit XV 9 beginnt der Schlußteil der Ausführungen des Kommentars zu unserer Perikope, der aus Nachträgen besteht. Im ersten Nachtrag wird die Frage wieder aufgegriffen, die sich durch das Herrenwort von dem nur einen guten Gott stellt, ob nicht dadurch Christus von dieser einen göttlichen Güte ausgeschlossen wird. Zur Einführung dieses Themas hätte eine der beiden Formen des Herrenwortes genügt. Der Kommentar bringt beide mit den Worten: »*layt lam řâbâ ellâ en řad*«. *w-a(n)ť Mâr(ť) law řâbâ a(n)ť?* »*řad hũ lam řâbâ abâ d-ba-řmayâ*«. Man sieht: der Kommentar beginnt mit dem Zitat in der Form von Marc.Luc., ohne die Zusätze, auch ohne das *alâhâ*, das Schlußwort im kanonischen Text. Damit wäre aber hinreichend das Thema eingeführt, das die zwischen die zwei Zitate eingeschobene Frage ankündigt, nämlich: »Und du, mein Herr, bist du nicht gut?« Der Kommentar fängt aber gleichsam wieder von vorne an, indem er das Zitat in der matthäischen Form folgen läßt, und hier mit dem doppeltem Plus des *abâ d-ba-řmayâ*, das er in XV 2 mit dem Text von Marc.Luc. verbunden hatte. Eine verwirrende Lage, die auch in dem folgenden Exkurs über die Geschichte dieser Textzusätze keine Klärung finden wird.

Vor diesem Exkurs müssen noch die restlichen zwei Abschnitte von XV 2 angeführt und behandelt werden. Der erste lautet:

4) Text (S. 140,16f.): *law gēr alâhâ w-alâhâ ellâ alâhâ d-men alâhâ w-law řâbâ d-am řâbâ ellâ řâbâ d-men řâbâ řtay b-hây d-emar: abâ*.

Übersetzung: Nicht fürwahr: Gott und Gott, sondern: Gott aus Gott; und

nicht: der Gute mit dem Guten, sondern: der Gute aus dem Guten bin ich. (Das liegt) darin, daß er »Vater« gesagt hat.

Erklärung: Im Vorangehenden hat sich der Kommentar damit begnügt, aus dem *abâ* als einem beweiskräftigen Bibeltext auf den mit dem Vater, dem einzigen Guten, wesensgleichen Sohn zu schließen, ohne die Schwierigkeit zu erwähnen, ob nicht dadurch die Einzigkeit des guten Gottes aufgehoben wird. Dazu stellt er hier kurz und apodiktisch fest, daß bei Gott der Sohn aus dem Vater und der Gute aus dem Guten nicht zu der Zweiheit von Gott und Gott und der Gute mit dem Guten führt. Damit bleibt es bei einem primitiven »zwei, die eins sind« als Sonderfall des trinitarischen »drei, die eins sind«, eine nackte Feststellung, die auch bei Ephräm in seiner Trinitätslehre noch herrscht. Christologisch dagegen hätte Ephräm, wie zum Schluß noch gezeigt werden wird, zur Lösung der Schwierigkeit des Herrenwortes von dem nur einen guten Gott auf die Unterscheidung von Menschheit und Gottheit in Christus zurückgreifen können, wie Athanasius im folgenden Exkurs. Doch zuvor noch der Schluß von XV 2, der aus zwei Abschnitten besteht mit zwei eigenen Themen, die aber noch in Verbindung mit dem Vorangehenden stehen.

5) Text (S. 140,17-19): *en hū hâkêl d-šâma' a(n)t 'al ilânâ tâbâ, ba-ḥdâ etmatḥat lâh sahdûtâ ṭabtâ 'al pē(')reh.*

Übersetzung: Wenn du also von dem guten Baum hörst, dann hat sich sofort das gute Zeugnis auf seine Frucht entstreckt.

Erklärung: Der Kommentar gibt hier ein Bild nur dafür, daß die Güte des Vaters auch die des Sohnes ist, nämlich das Bild von Baum und Frucht, das offenbar auf Matth. 12,33 zurückgeht, auf: *'bed(ū) ilânâ tâbâ* (so VS; Peš: *šapîrâ) w-pē(')raw ṭâbē* (Peš: *šapîrē*), frei übersetzt: erklāret den Baum für gut, so müßt ihr auch seine Früchte für gut halten. Das Bild von Baum und Frucht für Gottvater und Sohn spielt auch bei Ephrām in den *Sermones de fide* eine große Rolle, wofür ich auf den Aufsatz: »Zwei ephrämische Bilder« in OrChr 71 (1987), S. 17ff. verweisen kann.

6) Text (S. 140,19-22): *meṭul hâkêl a(y)k d-men nāmōsâ etâ bar nāmōsâ l-mē(')laf, a(y)k d-men nāmōsâ 'nâṣ(hî) d-»enâ (e)nâ w-layt l-bar men(î)« hâkanâ âf hârkâ: »layt lam tâbâ ellâ en ḥad«. trayhên gēr ḥdâ enên; âf hây da-»šma' lam Israêl: mârâ alâhâk ḥad hū«.*

Übersetzung: Weil also der Sohn des Gesetzes vom Gesetz her kam um zu lernen, antwortete (der Herr) ihm aus dem Gesetz: »ich bin und es gibt keinen außer mir« (Deut. 32,39). Ebenso auch hier: »es gibt keinen Guten außer dem einen«. Die zwei (Sätze) fürwahr sind ein (und dasselbe). Auch jener: »Höre Israel, der Herr dein Gott ist (nur) einer!« (Deut. 6,4).

Erklärung: Ein ganz eigenartiger Gedanke: der schroffe Monotheismus des Herrenworts von dem nur einen guten Gott sei eine Anpassung an den jüdischen Fragesteller gewesen! Um das zu zeigen, setzt der Kommentar das Herrenwort mit zwei Stellen aus dem Deuteronomium gleich, die aufs schärfste die Einzigkeit Jahwes betonen. Das Herrenwort bringt er dabei, wie schon erwähnt wurde, in der Kurzform des Zitats aus Marc.Luc. nämlich: *layt řâbâ ellâ en řad*, wo das durch die Auslassung des *alâhâ* isolierte *řad* einen dem Zusammenhang entsprechenden, besonders scharfen Ton bekommt. Doch zugleich erscheint darin auch die Schwäche des Vergleichs: »der Gute« fehlt in den damit identisch erklärten zwei Stellen aus dem Deuteronomium. Zu deren Form ist anzumerken: für Deut. 32,29 hat der Kommentar: *enâ (e)nâ w-layt l-bar men(ī)* wie die Peš; nur läßt er das *alâhâ* nach *layt* weg, wohl nur fehlerhafter Weise. Im Zitat von Deut. 6,4 ist das *Mâryâ alâhâk* = »der Herr dein Gott« sehr auffällig. Die Peš hat entsprechend dem hebräischen (und griechischen) Text *alâhan* = unser 'Gott«. Das *alâhâk* ist anscheinend aus dem folgenden Vers hier eingedrungen, wo es fast natürlicher wirkt als das *alâhan*. Doch nun zu dem angekündigten Exkurs!

III. Zur Geschichte der zwei Zusätze zu dem Herrenwort von dem einen guten Gott

Im Vorangehenden sahen wir, daß im Kommentar hier klar die beiden Formen dieses Herrenworts nebeneinander erschienen, nämlich das matthäische: *řad hũ řâbâ* und das: *layt řâbâ ellâ (en) řad alâhâ* von Marc.Luc. Der kanonische Text der matthäischen Form erschien einmal in XV 8; der von Marc.Luc. fand sich, mit Weglassung des *alâhâ* am Schluß, dreimal in XV 2; 6 und 9. Von den zwei Zusätzen am Schluß beider Zitate, nämlich *abâ* und *d-ba-řmayâ*, trat in XV 2 zunächst *abâ* allein für beide Formen auf, nämlich: *řad hũ řâbâ abâ* und: *layt řâbâ ellâ řad alâhâ abâ*. Die doppelte Erweiterung erschien in XV 2 für die Form von Marc. Luc., unmittelbar auf die gleiche Form mit dem Plus des bloßen *abâ* folgend als: *layt řâbâ ellâ řad abâ d-ba-řmayâ*. Für die matthäische Form erschien sie in XV 9 als: *řad hũ řâbâ abâ d-ba-řmayâ*, auf die Form von Marc.Luc. ohne jeden Zusatz folgend. Eine im ganzen sehr unklare Lage, die, wie schon gesagt, durch den folgenden Überblick über das Auftreten und Verschwinden dieser Zusätze nicht klarer wird.

Von vornherein kann aber gesagt werden: die Zusätze stammen aus der Zeit des Tatian und fanden sich offenbar in seinem Diatessaron. Tatian war Schüler des Justin. Justin eröffnet die folgende Reihe. Der Kommentar hat ein Zitat mit den beiden Zusätzen als gegen Gnostiker gerichtet vorgebracht.

Zwei Stellen aus Gnostikern werden hier folgen. Dann noch Clemens und Origenes, wo die Zitate in ihrer Polemik gegen Markion erscheinen. Dabei bildet Origenes insofern einen Abschluß, als bei ihm nur mehr das Plus des einfachen *abâ* sich findet. Die Reihe wird fortgesetzt durch Athanasius. Dieser mußte sich mit unserem Herrenwort befassen, weil die Arianer auch diese Stelle für ihre Lehre anführten, nun aber schon ganz in der kanonischen Form ohne die beiden Zusätze. Aus Athanasius und Chrysostomus wird dazu auch noch die orthodoxe Lösung der Schwierigkeit unseres Herrenwortes geboten werden.

Bei Justin finden sich zunächst in dialog. cum Tryphone 101,7 beide Zusätze mit der matthäischen Form des Zitats verbunden in den Worten: εἷς ἐστὶν ἀγαθὸς ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Das stimmt mit dem Zitat des Kommentars in XV 9 überein, von dem »mein« Vater abgesehen. In apologia I 16 dagegen erscheint bei Justin auch die Form des Zitats nach Marc.Luc., nämlich: οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ μόνος ὁ θεός. Dabei ist das *monos* für das *heis* des kanonischen Textes weniger wichtig als der auf *theos* folgende ganz neue Zusatz, der nur hier erscheint, nämlich: *ho poiēsas ta panta* = »der alles erschaffen hat«.

In den folgenden zwei gnostischen Stellen bleibt es einheitlich bei der matthäischen Zitatform, im Gegensatz zu dem Kommentar, der in XV 2, dort wo er das Herrenwort gegen die Gnostiker einsetzt, die Form von Marc.Luc. mit den zwei Zusätzen verbindet. So wird im Bericht über die Lehre der Naassener bei Hippol. elench. V 7,26 (Ed. Wendland III 84,28) unsre Stelle auf den Urgrund allen Seins bezogen mit den Worten: »Von diesem ist das Wort des Erlösers gesprochen: τί με λέγεις ἀγαθόν; εἷς ἐστὶν ἀγαθός, ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, also genauso wie bei Justin im Dialog. Das gilt auch für die Erweiterung des Zitats durch das vorangehende: *ti me legeis agathon*, das auch bei Justin sich findet. Dazu nebenbei: dadurch daß hier die dem engeren Zitat (in der matthäischen Form zitiert) vorangehenden Worte in der Form von Marc.Luc. gebracht werden, entsteht ein Mischtext. Im Kommentar erschien er nicht. Dieser zitiert das *ti me legeis agathon (mânâ qâr-ṭt lî ṭâbâ)* zweimal isoliert, aber auch in der Form von Marc.Luc.

In der Lehre der Naassener wird das angeführte Zitat fortgesetzt und zwar folgendermaßen: »(mein Vater im Himmel), der seine Sonne aufgehen läßt über Gerechte und Ungerechte und regnen läßt über Heilige und Sünder«. Das ist Matth. 5,45. Hier gehen bekanntlich die Worte voran: »Ich aber sage euch: liebet eure Feinde ... damit ihr Kinder eures Vaters seid, der im Himmel ist (*abûkôn d-ba-šmayâ*).« Ist das ein Hinweis auf die Herkunft der Erweiterung?

Wie die Gnostiker diesen erweiterten Text für ihre Anschauung verwendet haben, zeigt die folgende Stelle aus dem Brief des Valentinianers Ptolemaeus an Flora (gegen Ende in MG 41. 565 ult.). Hier unterscheidet der Gnostiker

den vollkommenen Gott, den guten Vater des Alls, von dem Gesetzgeber und Schöpfer in der Mitte, der weder gut noch böse, nicht ungerecht, sondern gerecht ist, und von dem Diabolus, dem Bösen, dem reinen Gegensatz zu dem vollkommenen guten Gott. Auf letzteren wird unser Herrenwort mit den Worten bezogen: »Und wenn der vollkommene Gott aufgrund seiner Natur gut ist, wie er das auch (wirklich) ist — *ἐνα γὰρ μόνον εἶναι ἀγαθὸν θεὸν τὸν ἑαυτοῦ πατέρα ὁ Σωτὴρ ἀπεφώνητο* = »daß der allein einzige gute Gott sein Vater sei, hat unser Erlöser erklärt«. Tilgt man hier die grammatische Abhängigkeit, dann hat man als direktes Zitat: *εἷς μόνος ἐστὶν ἀγαθὸς θεὸς ὁ ἑμῶν πατήρ*. Das Zitat hat wieder die matthäische Form nur mit dem überflüssigen Plus des *monos* nach *heis*, das sich auch anderweitig findet. Als Zusatz erscheint zunächst ein unkanonisches *theos* nach *agathos*, das in den zwei vorangegangenen Fällen gefehlt hat, und dann das »pater meus«, hier ohne das *d-ba-šmayâ*, so daß diese Form an die Seite des *ḥad hū tâtâ abâ* des Kommentars in XV 2 treten kann.

Die Götterdreiheit des Briefes an Flora herrscht auch bei späteren Markioniten. Markion selber setzt nur den guten Gott und Vater des Erlösers in Gegensatz zu dem gerechten Gott des Alten Testaments. Dagegen polemisiert Clemens Al. und hier erscheint wiederum unser Herrenwort in Paedag. I 8 (Ed. Stählin I 126-133), wo schon der Titel lautet: »gegen jene, die meinen, das Gerechte sei nicht gut«. Nachdem hier Clemens theoretisch, auch mit Stellen aus Platon, gezeigt hat, daß der Gerechte gut sei, erscheint gegen Ende in I 132,13 als offener Hinweis auf die Güte des gerechten Gottes unser Zitat mit den Worten: *οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. Man sieht: die beiden Zusätze mit der Zitatform von Marc.Luc.! Diese Kombination erschien im Kommentar in XV 2 als: *layt tâtâ ellâ ḥad abâ d-ba-šmayâ*. Ich habe oben dazu ausgeführt, daß ich das Fehlen des kanonischen *alâhâ* nach *ḥad* im Zitat des Kommentars für sekundär halte. Bei Clemens fehlt nicht nur dieses *alâhâ*, sondern auch das vorangehende *ḥad* (*heis*)! Beides weist wohl darauf hin, wie unbekümmert und frei man zitieren konnte. Das Plus des »mein« (Vater), das im Kommentar nirgendwo erschien, fand sich bei Justin, im Naassenerzitat und bei Ptolemaeus, aber hier überall in Verbindung mit der matthäischen Form des Zitats!

Neben diesem einen, eben behandelten direkten Zitat erscheinen bei Clemens noch vier Anspielungen auf unser Herrenwort, von denen strom. V 6 (Stählin II 368,30) angeführt werden muß, weil hier in dem *εἷς ἀγαθός, ὁ πατήρ* die matthäische Form des Zitats mit dem Plus des »pater« auftritt und zu einer genauen Parallele zu dem *ḥad hū tâtâ abâ* des Kommentars in XV 2 wird.

Wir kommen nun zu Origenes. Viel klarer und breiter erscheinen hier die einschlägigen Stellen in seiner Polemik gegen Markion. Dabei ist von vornherein hervorzuheben, daß nur mehr der Zusatz des bloßen *abâ* erscheint.

Dazu kommt, daß der Zusatz nur mit der Zitatform von Marc.Luc. auftritt und niemals mit der matthäischen Form! Der Kampf gegen Markion und die dabei verwendete feste Form unsres Zitats erscheinen schon in de principiis II 5 (Ed. Koetschau S. 133,13) mit den Worten: quia »nemo bonus praeter unum sit deum patrem« et per hoc ausi sunt bonum quidem deum nominare patrem salvatoris nostri Jesu Christi, alium autem esse dicunt mundi deum, quem iustum eis non etiam bonum placuit appellare. Im Folgenden, gegen Ende von II 5 (Wendland 138,10ff.) wiederholt Origenes das Zitat und führt dazu an, wie die Markioniten das (deus) pater für ihre Lehre ausgenützt haben mit den Worten: Superest eis adhuc etiam illud quod velut proprie sibi datum scutum putant, quod dixit dominus in evangelio: 'nemo bonus nisi unus deus pater' dicentes hoc esse proprium vocabulum patris Christi qui tamen alius sit a creatore omnium deo cui creatori bonitatis nullam dederit appellationem«. Letztere Behauptung kann Origenes anschließend leicht widerlegen. Die Form des Zitats ist wiederum die von Marc.Luc. mit dem Plus des bloßen *abâ* (pater).

Das Zitat erscheint ein drittes Mal in de principiis und zwar schon zu Beginn in I 13 (Ed. K. S. 47,11), wo der Subordinationismus des Origenes klar zu Tage tritt. Hier ist Origenes bemüht, das auf Christus bezogene imago bonitatis von Sap. Sal. 7,6 zu erklären, wobei er S. 47,1 sagt, daß principalis bonitas zweifellos der Vater sei, ex qua filius natus. In den anschließenden griechisch erhaltenen Zeilen wird sogar betont, daß Christus nicht *autagathos* sei, wozu aber dann doch, dort, wo der lateinische Text wieder einsetzt, gesagt wird: »non enim alia aliqua secunda bonitas existit in filio praeter eam quae est in patre. Unde et recte ipse salvator in evangelio dicit: 'nemo bonus nisi unus deus pater'«.

Alle drei Zitate aus de principiis konnten nur in der lateinischen Übersetzung des Rufin angeführt werden. Den griechischen Text, der mit dem lateinischen völlig übereinstimmt, liefern die drei noch übrigen Stellen mit unserem Zitat.

Als erste führe ich de martyrio 7 (Ed. Koetschau I S. 9,5ff.) an. Hier ist von der Anbetung der Sonne die Rede. Dabei heißt es, daß die Sonne selber nicht angebetet sein will, sie wird vielmehr den nachnahmen, der gesagt hat: τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεὸς ὁ πατήρ und gleichsam dem, der sie anbeten will, sagen: »Was nennst du mich Gott? (Nur) einer ist der wahre Gott und was betest du mich an? 'Den Herrn deinen Gott sollst du anbeten und ihm allein dienen.' Erschaffen bin auch ich«. Letzteres spricht die Sonne. Aber durch die Art, wie sie das Herrenwort von dem nur einen guten Gott Vater in ihrem Sinn gedeutet und durch das Zitat von Deut. 6,13 u. 10,20, das der Herr in Matth. 4,10 zu dem versuchenden Satan spricht, ergänzt hat, scheint auch der Sohn mit seinem Wort von dem einen guten Vater sich diesem irgendwie unterzuordnen.

Die gleiche Situation, in der die Sonne ihre Anbeter mit dem gleichen Zitat von Deut. 6,13 (10,20) zurückweist, erscheint wieder in der zweiten Stelle, in contra Celsum V 11 (Ed. K. II 12,17). Im Vorangehenden, wo allgemein von der Anbetung der Sonne und der Sterne die Rede ist, spricht Origenes von dem unsagbaren Vorrang der Gottheit, Gottes und auch seines *Monogenēs*, der (alles) übrige überragt. Darauf erscheint in S. 12,18 wieder unser Zitat mit den Worten: »Als unser Erlöser und Herr einmal hörte: 'guter Meister', verwies er den, der das sagte, hinauf zu seinem Vater mit den Worten: 'Was nennst du mich gut? Niemand ist gut außer der eine Gott Vater'. Wenn schon der Sohn als 'Bild' der Güte Gottes das mit Recht gesprochen hat, wie hätte nicht mit mehr Recht die Sonne zu den Anbetern gesagt: 'Was betest du mich an? Den Herrn deinen Gott sollst du anbeten und ihm allein dienen'«. Daß hier Origenes zu Beginn von einem Vorrang nicht nur Gottes, sondern auch seines *Monogenēs* spricht, das findet seine Erklärung in der folgenden letzten Stelle mit dem Zitat unseres Herrenwortes.

Diese findet sich in de oratione 15,4 (Ed. K. II 335,16ff.). Auch hier geht es um das Objekt der Anbetung in den Worten: »Wie kann man nicht gemäß dem, der gesagt hat: 'Was nennst du mich gut? Niemand ist gut außer dem einen Gott Vater' (ähnlich) sagen: 'Was betest du zu mir? Nur zum Vater muß man beten, zu dem auch ich bete, was ihr aus den Schriften erfahret.'« Dazu heißt es weiter noch: »Zu Christus, vom Vater als *archiereus* für uns aufgestellt, muß man nicht beten, sondern durch ihn, der mit euren Schwächen mitempfinden kann, ihr, die ihr die Wiedergeburt in mir, den Geist der Kindschaft, erhalten habt, auf daß ihr 'Söhne Gottes' und 'meine Brüder' heißet«.

Das sind die Stellen aus Origenes, in denen er das Herrenwort von dem einen guten Gott zitiert und verwendet, alle in der gleichen Form des Textes von Markus und Lukas mit dem Zusatz des bloßen *abâ*.

Das Herrenwort ist, wie zu erwarten, später von den Arianern für ihre Lehre herangezogen worden. Die Polemik des Athanasius zeigt das. Und hier verschwindet nicht nur der Zusatz »im Himmel«, sondern auch »der Vater«. Die Arianer sowohl wie Athanasius gehen von dem damals schon herrschenden kanonischen Text aus.

Daß und wie die Arianer auch unser Zitat verwendet haben, ist vor allem aus der Schrift des Athanasius: De incarnatione contra Arianos zu ersehen. Hier sagt er im ersten Kapitel (PG 26. 985 B/C): »Und wenn nun diese (Arianer) die heiligen Schriften verstanden hätten, hätten sie es nicht gewagt, den Schöpfer von allem 'Geschöpf' zu nennen. Sie bringen uns dabei vor: Wie kann er gleich oder aus dem Wesen des Vaters sein, da (doch) geschrieben steht: sicut pater habet vitam in semetipso sic dedit et filio vitam habere in semetipso (Jo. 5,26). Es überragt doch der Geber den Empfangenden! Und:

‘Was nennst du mich gut?’ Er sagt: οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός«. Das ist ganz der kanonische Text von Marc.Luc., hier von den Arianern vorgebracht. Wie sie ihn für ihre Lehre verwendet haben, geht aus der Verwendung des vorangehenden Zitats hervor: da nur Gott(vater) der Gute ist, kann die Güte Christi nur von ihm geschenkt sein, und der Schenkende ist größer als der Beschenkte. Es folgen weitere Zitate, die die Arianer für sich anführten, zuletzt Gal. 1,1: quem pater suscitavit a mortuis. Dazu wieder ihr Argument: »Wie, sagen sie, kann gleich oder gleichen Wesens (*homoūsius*) sein der von den Toten Erweckte mit dem ihn Erweckenden?«

In den anschließenden Kapiteln erklärt Athanasius die von den Arianern angeführten Stellen im orthodoxen Sinn. Dabei erscheint jene Unterscheidung der beiden Naturen in Christus, die wir bisher, im Kommentar wie bei Clemens und Origenes, vermißt haben. Als Ausdruck für die menschliche Natur erscheint bei Athanasius öfters *sarx* wie in PG 26. 988 B, im Zusammenhang mit dem eben angeführten Zitat von Gal. 1,1, wozu Athanasius sagt: er wird auferweckt *kata sarka hōs anthrōpos*. Und zu Beginn des 4. Kapitels bemerkt er zu Wendungen wie »der Sohn hat erhalten« oder »der Sohn wurde verherrlicht«: (die Schrift sagt so) »wegen seiner Menschheit (*anthrōpotēs*), nicht wegen der Gottheit (*theotēs*)«.

Zu Beginn des 7. Kapitels geht dann Athanasius direkt auf unser Zitat ein, indem er wortwörtlich wie oben das Zitat wiederholt: »Was nennst du mich gut? Niemand ist gut außer der eine Gott«. Dazu sagt er: »Gott hat, indem er sich zu den Menschen zählte, *kata tēn sarka* (entsprechend seiner menschlichen Natur) das gesagt, und im Hinblick auf die Auffassung dessen, der an ihn herantrat, der ihn nur für einen Menschen hielt und nicht für Gott, und die Antwort hat diesen Sinn: wenn du mich für einen Menschen hältst und nicht für Gott, dann nenne mich nicht gut! Denn ‘niemand ist gut’. Denn das Gut(sein) kommt nicht der menschlichen Natur zu, sondern (nur) Gott.«

Im weiteren Verlauf der Schrift *de incarnatione contra Arianos* erscheint unser Zitat noch einmal im 16. Kapitel (PG 26. 1012 A/B). Hier geht Athanasius von der Frage der göttlichen Güte auch des Heiligen Geistes aus. Vom Heiligen Geist wird in unserem Zusammenhang auch der Kommentar kurz in XV 9 sprechen. Dort werden die Ausführungen des Athanasius zum Vergleich herangezogen werden.

Es sei auch noch ein Passus aus der pseudoathanasianischen Schrift *De sancta trinitate dialogi quinque* (PG 28. 1116-1258) angeführt. Hier wird in I 11 (1133 B/C) dreimal unser Zitat gebracht, in der Form wie bei Athanasius. Die Dialoge finden zwischen einem Orthodoxen und einem Anomoios statt. Die vom Orthodoxen vertretene Auffassung unseres Zitats bringt nichts Neues. Eigentümlich ist ihr nur die Unterscheidung, Christus habe nicht gesagt: »nenn mich nicht gut« sondern »was nennst du mich gut?« (1133 C/D).

Denn mit der ersten Form wäre die Güte des Herrn in Abrede gestellt. Die zweite schließt in sich: »was nennst du mich gut, ohne mich als Gott zu bekennen«. Der Anomoios wendet hier ein: »Auch wir sagen, daß er gut ist, aber nicht gut so wie der Vater«. Das »Vater« hat der Anomoios nicht aufgrund eines Textes, den er zitieren würde, sondern nur aus der allgemeinen Erwägung eines möglichen Gegensatzes zwischen Sohn und Vater heraus. Der Orthodoxe kann daher dagegen auf den kanonischen Schrifttext mit den Worten verweisen: »Und doch heißt es nicht: niemand ist gut außer der eine Vater, sondern: niemand ist gut außer der eine Gott«.

Anschließend bringt der Dialog hier auch noch zur Gleichheit der Natur die Verschiedenheit der trinitarischen Person, und zwar schon ganz in der basilianischen Terminologie. Denn in I 1 (1136 C/D) fragt zunächst der Anomoios wie es, wenn der Sohn so gut sei wie der Vater, dann heißen könne: niemand ist gut außer der eine Gott. Darauf der Orthodoxe: »Ein (einziger) Gott, Sohn und Vater, nicht durch die Person (*hypostasis*) sondern aufgrund der Wesenheit (*ūsia*)«.

Zuletzt sei hier auch noch das, was Johannes Chrysostomus in seinen Homilien zum Matthäusevangelium in PG 58. 605 zu unserem Herrenwort sagt, angeführt, weil es den Abschluß zu der Geschichte der Zusätze bilden kann. Chrysostomus zitiert hier nicht, wie man erwarten würde, den matthäischen Text, sondern durchgängig den von Markus, den er eigens nennt. Zu unserer Stelle heißt es hier: »Warum hat nun Christus so ihm geantwortet: niemand ist gut? Weil er an ihn herantrat als an einen einfachen Menschen, an einen aus den vielen und an irgendeinen jüdischen Lehrer, deswegen spricht er als Mensch mit ihm«. ... »Wenn er nun sagt: niemand ist gut, so schließt er mit diesem Wort sich nicht vom Gutsein aus. Das sei fern! Denn er sagte nicht: was nennst du mich gut, ich bin nicht gut, sondern: niemand ist gut, das heißt: niemand von den Menschen. Und selbst mit diesem Wort spricht er nicht einmal den Menschen die Güte ab, sondern nur im Gegensatz zur Güte Gottes. Deswegen fügt er auch hinzu: außer der eine Gott, und nicht: außer mein Vater, damit du einsiehst, daß er sich dem Jüngling nicht geoffenbart hatte.« Das bedeutet das endgültige Verschwinden des letzten Zusatzes »Vater« aus dem kanonischen Text. Denn einem Chrysostomus ist er so unbekannt, daß er ihn als bewußte Abänderung des Textes anführen kann.

Die beiden Zusätze sind auch schon aus der *Vetus Syriaca* verschwunden. Daß der Kommentar diese Zusätze ohne alle Bedenken als vollgültige Texte behandelt, ist auffällig und ist wohl ein Hinweis darauf, welches Ansehen das Diatessaron noch zur Zeit der Abfassung des Kommentars in der syrischen Kirche besaß. Und Ephräm? Ich glaube in dem Aufsatz mit der Übersetzung und Erklärung der Perikope von der Samariterin nachgewiesen zu haben, daß er vom Verfasser des Kommentars benützt wurde und nicht selber sein

Verfasser ist. Da ich nun in den von mir edierten Werken Ephräms nirgendwo weder Matth. 19,17 noch Marc. 10,18 noch Luc. 18,19 zitiert und besprochen gefunden habe, kann ich daher nicht sagen, wie er hier gelesen und geurteilt hat. Einen Nachtrag dazu wird der Schluß liefern.

IV. Die Abschnitte XV 3-5 (S. 140,23-144,14)

Die Abschnitte behandeln das Thema des Gegensatzes zwischen der rein diesseitigen Einstellung des anfragenden Juden, für den irdischer Reichtum der Lohn für die Beobachtung der Gebote ist, und der jenseitigen des Herrn, für den der wahre Reichtum im Jenseits liegt, der Schatz im Himmel, zu dem ein Weg der totale Verzicht auf irdischen Besitz ist. Dazu kommt die Frage, ob und wie beide, das alte diesseitig eingestellte Gesetz und das neue der Lehre Christi, die sich gegenseitig aufzuheben scheinen, miteinander in Verbindung gebracht werden können.

XV 3a (S. 140,24-142,3). Text: *tūb dēn »'tar hwâ« a(y)k burkâteh d-nâmōsâ w-ettkel 'al 'utreh ar'ânâyâ haw da-mlak nâmōsâ. w-etâ a(y)k tkilâ d-nessab sahdûtâ men Mâran âf d-'utreh w-âf da-'bōdē. ša(')leh gēr 'al nâmōsâ kad 'īd hwâ, l-ḥartâ d-neš(')al bâtar bâtar d-man d-nâṭar mânâ netpra' hârkâ b-ar'â.*

Übersetzung: Ferner: »er war reich« entsprechend den Segnungen des Gesetzes und er vertraute auf seinen irdischen Reichtum, den das Gesetz versprach. Und er war gekommen, überzeugt, daß er von unserem Herrn eine Bestätigung seines Reichtums wie seiner (guten) Werke erhalten werde. Er fragte nämlich nach dem Gesetz, indem er daran war, zuletzt nach und nach zu fragen, welchen Lohn ein Beobachter (des Gesetzes) hier auf Erden erhalten werde.

Erklärung: Chrysostomus sagt zu Beginn seiner schon zitierten Homilie über Matth 19,16ff., daß viele den Fragesteller als sehr schlecht verleumdet hätten. Zu ihnen gehört hier offensichtlich auch unser Kommentator, indem er ihm zuschreibt, er hätte nach seiner Frage nach weiteren Geboten, von denen er überzeugt war, daß er auch diese schon gehalten habe, vom Herrn als letztes die Anerkennung seiner guten Werke und damit verbunden die seines irdischen Reichtums als Lohn dafür erwartet. Im Gegensatz dazu beurteilt Chrysostomus in PG 58. 604,7 a.i. die Frage des Jünglings, was ihm noch fehle, positiv als einen Beweis seines echten Verlangens nach Vollkommenheit; denn: »es ist keine Kleinigkeit, daß er glaubte, es fehle ihm noch etwas«.

Und nun nur noch kurz zu der Form des kleinen Zitats, mit dem der Abschnitt beginnt: *'tar hwâ* = er war reich. Es ist mit Luc. 18,23 zu verbinden, wo es heißt, daß der Fragesteller bei der Aufforderung des Herrn,

ihm zu folgen, sehr traurig wurde: »denn er war sehr reich«. Bei Markus und Matthäus steht dafür breiter: »denn er hatte ein großes Vermögen«. Der kurze Lukastext lautet in Peš und VS: *ʿatīr hwâ (gēr ʿāb)*. In dieses *ʿatīr hwâ* scheint mir das *ʿtar hwâ* des Textes von Leloir zu korrigieren zu sein.

3b (S. 142,3-12) Text: *šbaq dēn Māran men nṭūreh d-nāmōsâ qalīl. d-mâ d-etâ d-nēmar d-»mânâ tūb ḥasīr enâ«, kad hū ḥâʿar d-hâ tânē leh Māran šarkāneh d-nāmōsâ haw da-gmīr hwâ beh a(y)k Pawlos, aʿel leh Māran law medem d-ḥâʿar hwâ d-nešmaʿ ellâ medem d-lâ šabē hwâ w-âf lâ sālqâ hwât ʿal lebbēh da-šmaʿ. tnâ leh gēr šarīrtâ da-b-nāmōsâ w-awsef leh ḥuttāmāh d-mē(ʿ)kultâ šarīrtâ. zel lam sīmây(hī) l-hânâ ʿutrâ arʿânâyâ ba-šmayâ wettakl ʿlaw d-lâk nṭīr. kmâ gēr da-b-arʿâ hū, bīšâʿūt tkīl a(n)t ʿlaw. »w-atar sīmâtāk tamân nehwe lebbāk« w-lâ b-arʿâ wa-ḥlâf ḥalbâ w-debšâ d-yallūdē, šeššē wazqīfâ da-gmīrē.*

Übersetzung: Es ließ nun unser Herr kurz die Beobachtung des Gesetzes fallen. Denn als er kam zu sagen: »Was fehlt mir noch?« — erwartend, es werde der Herr fürwahr den Rest des Gesetzes ihm anführen, er, der darin vollkommen war wie Paulus — (da) führte der Herr ihn nicht zu dem, was er zu hören erwartete, sondern zu etwas, das er nicht wollte, und (das Wort des Herrn) stieg nicht in sein Herz, da er (es) hörte. Denn der Herr hatte nämlich das Feste (Bleibende), das im Gesetz (ist), angeführt und fügt ihm (nun) die Besiegelung der festen Speise hinzu: »geh, leg diesen irdischen Schatz im Himmel an, und vertraue, daß er dir bewahrt bleibt! Denn solange er auf Erden ist, vertraust du schlecht auf ihn«. Und: »wo dein Schatz, dort soll dein Herz sein« und nicht auf Erden! Und an die Stelle von Milch und Honig der Kinder, (mögen) Nägel und Kreuz der Vollkommenen (treten)!

Erklärung: Das erste Zitat: *mânâ tūb ḥasīr enâ* stammt aus Matth. 19,20, aus einem Sondertext des Matthäus; denn nur bei ihm stellt diese Frage der Reiche an den Herrn, während bei Markus und Lukas der Herr, ohne gefragt zu werden, zu ihm sagt: eines fehlt dir noch. Das Zitat des Kommentars stimmt mit dem Text von VS überein; in der Peš fehlt das *tūb*, das offenbar das griech. *(ti) eti (hysterō)* wiedergibt.

Das zweite Zitat stammt nicht aus unserer Perikope, sondern findet sich in Matth. 6,21 und Luc. 12,34. Bei Matth. (und auch bei Lukas) ist im Vorangehenden von einem Schatz im Himmel die Rede, den weder Diebe noch Motten bedrohen. Darauf heißt es: *hopū gar estin ho thēsauros sū* (Luc.: *hymōn*) *ekei estai kai hē kardia sū* (Luc.: *ekei kai hē kardia hymōn estai*). Das Zitat des Kommentars: *w-atar sīmâtāk tamân nehwe lebbāk* hat, wie man sieht, für das *hopū* des Anfangs ein *atar* mit vorgesetztem *we*. Genauso auch die VS in Luc. 12,34, im Gegensatz zur Peš, die bei Matth. und Lukas ein synonymes *aykā* ohne *wē* hat. Das »dein« im *sīmâtāk* des Kommentars findet sich nur im

griechischen Text bei Matthäus; Peš und VS haben dagegen ganz auffälliger Weise überall, auch bei Matth., *sīmatkōn* = *thēsauros hymōn*.

Für das *estai* des Nachsatzes erscheint im Kommentar wie in Peš und VS das syrisch zu erwartende Imperfekt: *nehwē*. Hier erhebt sich die Frage, welche Bedeutung dieses *nehwē* im Zusammenhang des Kommentars hat. Das griechische Futur kann neben der normalen futurischen Bedeutung auch gnomisch sein. Das syrische Imperfekt hat neben der futurischen vor allem auch modale Bedeutung. Für diese habe ich mich in meiner Übersetzung entschieden. Denn sie scheint mir durch die Worte, die der Kommentar hart an das Zitat anfügt, nämlich: *w-lâ b-ar'â* = »und nicht auf Erden«, gefordert zu sein.

Im Vorangehenden war davon die Rede, daß der reiche Jüngling bei seiner Frage, was ihm noch fehle, von seiten des Herrn die Anführung weiterer Gebote erwartet hat, überzeugt, auch diese schon erfüllt zu haben als perfekter gesetzestreuer Jude, als den sich auch Paulus in Phil. 3,5f. hingestellt hat, und in der Hoffnung, daß dann der Herr ihm als Lohn seinen irdischen Reichtum bestätigen werde. Demgegenüber spricht nun der Herr von einem überirdischen Reichtum, von einem Schatz im Himmel, der im Gegensatz zum irdischen Reichtum unverlierbar ist. Das wird »Besiegelung der festen Speise« genannt, syr.: *ḥuṭṭāmâ d-mēkultâ šarīrtâ*. Das *ḥuṭṭāmâ* drückt dabei wohl nur die letzte Vollendung aus und das *mēkultâ šarīrtâ* gibt in der Peš von Hebr. 5,12 das *sterea trophē* wieder, die hier die vollendete Lehre der Vollkommenen ist und in Gegensatz tritt zu der Milch (*gala*; syr.: *ḥalbâ*) der Unmündigen (*nēpioi*; syr.: *šabrē*), welche als *šurrâyâ d-mellteh da-Mšihâ* (Peš in Hebr. 16,1) gedeutet wird.

Von der Milch spricht der Kommentar im letzten Satz unseres Abschnittes, wo aber ihre Verbindung mit *debšâ* (Honig) das Bild verschiebt. Dadurch erscheint das alttestamentliche »Land, das von Milch und Honig fließt« das *ar'â d-mardayâ ḥalbâ w-debšâ* von Ex. 3,8 u.s.w. Milch und Honig werden hier zur Nahrung der Kinder (*yallūdē*), d.h. des unmündigen jüdischen Volkes mit seinem diesseitigen Lohngedanken. Dazu vergleiche man, was Ephräm in Hy. contra haereses 38,13f. in einer umfassenden Polemik gegen die Markioniten mit ihrem Spott über den alttestamentlichen gerechten Gott sagt: »Sie spotten über den Schöpfergott, daß er (seinem auserwählten Volk) *yurtân ar'â* (ein Erbland) gab, *ḥalbâ w-debšâ la-pšīṭē* = Milch und Honig den Einfältigen«. Ephräm kennt hier Ausnahmen auch schon im Alten Testament. Denn anschließend (38,14) sagt er: »einen Vollkommenen lehrte (Gott) wie Elias, *d-hū yurtāneh hū ba-šmayâ* = daß sein Erbe im Himmel sei«.

Der Schlußsatz unseres Abschnittes sagt nun, daß an die Stelle von Milch und Honig Nägel und Kreuz treten sollen. Das »treten sollen« ergänze ich nach dem *nehwē* des vorangehenden, schon oben sprachlich erklärten Satzes: »dort

wo dein Schatz, da sei dein Herz, und nicht auf Erden!« Und nun zu Nägel und Kreuz! Ihre Gegenüberstellung zu Milch und Honig ist sehr gewaltsam. Milch und Honig stehen für den diesseitigen Lohn des gesetzestreuen jüdischen Fragestellers. Nägel und Kreuz dagegen sind nur der diesseitige Weg zu dem unvergänglichen Lohn im Himmel.

Daß das Kreuz ein Weg zu dem himmlischen Schatz ist, sagt der Kommentar, wie wir sehen werden, im folgenden Abschnitt selber, wo er zu dem Wort des Herrn nach dem Weggang des reichen Jünglings: »wie schwierig ist es« aus eignem hinzufügt: »für die, welche auf ihren Reichtum vertrauen ... durch das Kreuz in das Himmelreich einzugehen«. Hier ist vor allem auch noch ein Text aus unsrer Perikope anzuführen, den der Kommentar nicht zitiert, aber ganz offensichtlich stillschweigend verwendet. Schon im griechischen Text findet sich zu dem *deuro akolūthei moi* von Marc. 10,21 in einigen Hss der Zusatz: *aras stauron* = das Kreuz tragend, dem in der Peš ein vor das *tâ bâtar(ī)* (veni post me) gestelltes *sab šlibâ* = »nimm das Kreuz!« entspricht und das in der VS in gleicher Stellung als *wa-šqol zqīfāk* = »heb auf dein Kreuz!« erscheint. Die VS hat darüber hinaus auch in Matth. 19,22, ebenso, dem *tâ bâtar(ī)* vorangestellt, hier das *sab šlibâ* der Peš in Marc. 10,21. Dieses *sab šlibâ* oder *šqol zqīfāk* fand sich also wohl sicher im syrischen Diatessarontext. Es steht auch noch im arabischen Diatessaron in den Worten: *wa-ḥud šalībaka wattabi'nī* (Ed. Ciasca, p. 110,6).

Und nun noch zu der Verbindung von Kreuz und Nägeln, die sachlich von selbst gegeben ist, vor allem auch bei dem Kreuz des Herrn. Dies hat Ephräm in CNis 14,6 zu dem folgenden kühnen Bild für den dritten nisibenischen Bischof (Vologeses) verwendet mit den Worten: »Unser dritter Priester hat die Ohren der Herzen durchbohrt und daran Ringe gehängt, die er schuf *men šeššē d-etqabba'(ū) hwaw ba-zqīfâ da-zqaf Mâreh* = aus den Nägeln, die in das Kreuz, das seinen Herrn kreuzigte, geschlagen worden sind«. Hier hat man die beiden Wörter des Kommentars in seinem: *wa ḥlâf ḥalbâ w-debšâ (d-yallūdē) šeššē wa-zqīfâ (da-gmīrē)*. Das *šeššē* hat die Peš auch in Jo. 20,25, wo der ungläubige Thomas sagt: »wenn ich nicht sehe *b-īdaw dukkyâtâ d-šeššē* = in seinen Händen die Stellen der Nägel«, wofür es in der VS heißt: »wenn ich nicht sehe *īdaw w-dukkat sekkē* = seine Hände und den Ort der Nägel«, wo hier das Synonym *sekkē* für *šeššē* erscheint.

Was nun Nägel und Kreuz bei den Vollkommenen sind, das erklärt Ephräm in Hy. de ecclesia 29 folgendermaßen. In Strophe 8 sagt er: »Unser Nacken trage, mein Herr, dein Joch, jenes süße! Dein sichtbares Kreuz (*šlibāk*) sei unsichtbar in uns! Das Herz möge ständig gekreuzigt sein, jeden Tag, und statt der Nägel (*šeššē*) schlage ihm die Gesetze ein!« Dazu in Str. 13: »Dich, mein Herr, kreuzigte man am Holz zu jener Zeit. Heute

schlage jeder sich selber an das Kreuz der Liebe! Und an die Stelle der Nägel (šəššē) möge das Fasten treten und an die Stelle der Dornen die Gebote«.

XV 4a (S. 142,13-17). Text: *w-da-ḥzây(hī) men šurrâyâ d-kulleh lebbeh b-ar'â ṭmīr hwâ, atwah nappseh men 'afrâh d-ar'â w-arḥteh la-šmayâ. »layt ṭâbâ ellâ en ḥad ba-šmayâ.« ḥlâf ar'â a'el leh šmaya wa-ḥlaf abâhaw ḥad abâ. en lam »ṭâbâ ḥad hū w-hânâ »ba-šmayâ hū, 'allâ rēhmtâk men ar'â lwât ṭâbâ d-râhm-att.*

Übersetzung: Und da (der Herr) von Anfang an sah, daß sein (des Jünglings) Herz ganz in der Erde vergraben war, scheuchte er ihn auf, den Staub der Erde abzuschütteln, und ließ ihn zum Himmel eilen (mit den Worten): »Es gibt keinen Guten außer den einen im Himmel«. Statt auf die Erde führte er ihn zum Himmel, und statt zu seinen Vätern zu dem einen Vater. Wenn »der Gute (nur) einer ist« und dieser »im Himmel (ist)«, so erhebe deine Liebe weg von der Erde zu dem Guten, den du liebst!

Erklärung: In den Zitaten des Abschnitts hat man wieder wie in XV 2 das Nebeneinander des Matthäischen »einer ist der Gute« und des »es gibt keinen Guten außer den einen« von Markus und Lukas und ferner die Zusätze von *abâ* und *ba-šmayâ*, von denen schon ausführlich die Rede war. Der Zusatz *ba-šmayâ* wird als Aufforderung an den rein irdisch eingestellten Fragesteller verwendet, an den Himmel zu denken, und das *abâ* wird sehr gewaltsam in Gegensatz zu den ebenso irdisch gesinnten Vätern des Juden gebracht. Der Schlußsatz gesteht dem Jüngling zu, daß er Gott, den einen Guten im Himmel, liebe, und verbindet damit die Forderung, seine Liebe von der Erde zum Himmel emporzuheben, ohne Erfolg, was gleich im folgenden Abschnitt gesagt wird.

4b (S. 142,17-24). Text: *kad dēn 'taf leh, emar Māran: 'aṭlâ hī l-aylēn da-ṭkīlīn 'al neksayhōn. ṭkīlīn gēr d-[yurtân] ar'â hū. badgūn praš d-'aṭlâ hī l-hōn, da-b-yad zqīfâ ne'lūn l-malkūt šmayâ. lī lam l-dayyânâk ellâ yâheb a(n)t 'bādē lā nâseb a(n)t ḥayyē. »ḥdâ lam ḥasīrâ lāk«. l-ḥasīrūtâh hâkēl d-'atīqtâ mallyat ḥdattâ: »meṭul hânâ etēt la-mmallâyū enōn«. en dēn nāmōsâ mbarrek da-qnaw wa-'tar(ū), w-a(n)t msarreq a(n)t lan men qenyânâ, aykanâ »ḥdâ ḥasīrâ lāk«. hâ gēr mullâyâk hânâ ḥasīrūteh hū d-nāmōsâ.*

Übersetzung: Als er sich nun abwandte, sprach unser Herr: »Schwer ist es für die, welche auf ihren Reichtum vertrauen«; denn sie vertrauen, daß (dies) das (versprochene) Erbland ist. Daher stellte er fest, daß es für sie schwer sei, durch das Kreuz in das Himmelreich einzutreten. — Wenn du mir, deinem Richter, nicht die Werke gibst, erhältst du das Leben nicht: »Eines fehlt dir«. Den Mangel des Alten (Bundes) hat der Neue (Bund) aufgefüllt: »Deswegen bin ich gekommen, sie aufzufüllen«. Wenn nun das Gesetz die segnet, welche

erwarben und reich wurden, und du uns den Besitz raubst, wie dann: »eines fehlt dir«? Siehe dieses dein Füllen ist ein Fehlen des Gesetzes.

Erklärung: Der Kommentar springt auf den Schluß der Perikope über und nimmt einen Satz aus der anschließenden Warnung des Herrn an die Jünger vor den Gefahren des Reichtums hinzu. Für das Weggehen des reichen Jünglings hat der Kommentar das Verb *ʿtaf* statt des *apēlthen* in Matth. 19,22 und Marc. 10,22, das Peš und VS mit *ezal* übersetzen. Für die hier gegebene Sonderbedeutung des *ʿtaf* vgl. Ephräm: Sermones II 1,1716, wo es von der Schar der Niniviten, die den heimkehrenden Jonas begleiteten, heißt: sie wandte sich weinend von ihm ab (*ʿtaf meneh kad bâkē*).

Zu dem folgenden ersten Zitat: »Schwer ist es für diejenigen, die auf ihren Reichtum vertrauen« ist folgendes zu sagen. Das muß das Wort des Herrn sein, das er nach dem Weggang des reichen Jünglings zu seinen Jüngern gesprochen hat. In Matth. 19,23 heißt es dabei im gr. Text: (*amēn lego hymīn hoti*) *plūsios dyskolōs eiseleusetai eis tēn basileian tōn ūranōn*. Dafür erscheint in Marc. 10,23 und in Luc. 18,24 der Satz: *pōs dyskolōs hoi ta chrēmata echontes (eis tēn basileian tū theū eiseleusontai)*. Markus wiederholt das verkürzt im nächsten Vers (10,24) mit den Worten: (*palin legei autois*) *pōs dyskolon esti (eis tēn basileian tū theū eiselthein)*. Und hier nun erscheint schon im gr. Text in nicht wenigen Hss nach dem *dyskolon esti* als Texterweiterung ein: *tūs pepoithotas epi tois chrēmasin*, und das ist das vom Kommentar angeführte Zitat. Es ist aber auch der Text der VS, die in Marc. 10,23 u. 24 zweimal den gleichen Text bietet, nämlich: (*kmā*) *ʿaṭlā l-aylēn da-tkīlīn ʿal neksayhōn*. Die Peš hat diese Form in Übereinstimmung mit der angeführten Variante zum gr. Text nur in Marc. 10,24. In 10,23 hat sie den herrschenden Text mit: *kmā ʿaṭlā l-aylēn d-ūt l-hōn neksē*. Auch in Luc. 18,23; nur daß hier in der Peš und VS an die Stelle des *kmā* ein *aykanā* tritt, das im Kommentar in XV 5 bei einem kurzen Rückverweis auf unser Zitat erscheinen wird. Ob zum Zitat gehörig oder nicht, das wird dort zu fragen sein. Das syrische Diatessaron hat also zweifellos den Text der VS gehabt. Daß im Zitat des Kommentars auf *ʿaṭlā* ein prädikatives *hī* folgt, das in der VS fehlt, kann mit dem Schwanken im gr. Text zwischen dem Adverb *dyskolōs* und einem *dyskolon esti* verglichen werden.

In dem an das Zitat anschließenden Satz korrigiere ich das *yūtrān arʿā* in *yūrīān arʿā*. Denn das ergibt jenen Ausdruck für das dem auserwählten Volk versprochene von Milch und Honig fließende Land, der oben in diesem Zusammenhang in einem Zitat aus Ephrām erschien. Im gleichen Zusammenhang war auch schon von dem Eintritt in das Himmelreich durch das Kreuz die Rede.

Es folgt sehr abrupt ein Satz, in dem der Herr als Richter spricht. Das greift auf den Anfang von XV 1 zurück, wo es hieß, daß der Reiche mit seiner

Frage: »was soll ich tun« sich an den Richter gewandt habe. Hier, in XV 4, läßt der Kommentar den Herrn den hier herrschenden Grundsatz aussprechen: zum Leben kommt man nur durch die Werke (des Gesetzes). Der Grundsatz gilt. Aber ist das alles? Nein. Denn es folgt das Zitat: *ḥdâ ḥasîrâ lâk* = eines fehlt dir, das anschließend in gleicher Form noch einmal wiederholt wird. Das Zitat ist das Wort des Herrn, das griechisch bei Marc. 10,21 *hen soi hysterei* lautet und bei Luc. 18,22: *eti hen soi leipei*. Die Peš hat bei Markus wie bei Lukas das *ḥdâ ḥasîrâ lâk* des Kommentars, ebenso auch die VS; nur setzt diese nach *ḥdâ* ein *tûb*, das offenbar das *eti* des gr. Textes wiedergeben will. Matthäus hat dieses »eines fehlt dir« nicht. An seine Stelle tritt bei ihm die vorangehende Frage des Reichen: *mânâ tûb ḥasîr enâ*, das der Kommentar in XV 3 zitiert und verwertet hat und das schon besprochen wurde, wobei auch angemerkt wurde, daß das *tûb* des Kommentars offenbar das (*ti*) *eti* (*hysterō*) wiedergibt, das wir oben im dem Zitat: *ḥdâ ḥasîrâ lâk* vermißt haben. Der Text des Diatessaron hatte also beide Stellen, das Matthäische: »was fehlt mir noch?« und das »eines fehlt dir« von Markus und Lukas.

Auf das Zitat: »eines fehlt dir« folgt im Kommentar die Erklärung, daß allgemein die Mängel des Alten Bundes der Neue aufgefüllt hat, wofür dann als Beweis stark gekürzt Matth. 5,17 zitiert wird mit den Worten: *etēt la-mmallâyû enôn*. Der zugrundeliegende Vers lautet in der Peš: *lâ tasbrûn d-etēt d-ešrê nâmôsâ aw nbîyê lâ etēt d-ešrê ellâ d-emallê*. Die Abweichungen der VS zu diesem Text führen zum Zitat des Kommentars. Da ist zunächst das *wê* der VS statt des *aw* vor *nbîyê* und dann vor allem das darauf sich zurückbeziehende *enôn*, das die VS in ihrem: (*lâ etēt*) *d-ešrê enôn ellâ la-m(ê)mallâyû enôn* hat und das im gr. Text wie in der Peš fehlt. Dazu kommt auch noch der Infinitiv *la-mmallâyû*, das der Kommentar mit der VS teilt, im Gegensatz zu dem *d-emallê* der Peš.

Hat im Vorangehenden der Kommentar zunächst allgemein die Behauptung aufgestellt, das Neue (Testament) fülle das, was dem Alten fehlt, und dafür Matth. 5,17 angeführt, ein dunkles Herrenwort, das viele Fragen aufwirft, so erhebt anschließend der Reiche selber aus seiner eignen Situation heraus den Einwand: das Gesetz segnet die Reichen; du nimmst uns mit der Aufforderung zur vollen Armut den Besitz. Was soll da dein: »eines fehlt dir«? Darauf folgt, mit *hâ gēr* eingeleitet und deutlich als Fortführung des Einwandes des Reichen gekennzeichnet, der Satz: *mullâyâk hânâ ḥasîrûteh hû d-nâmôsâ* = dieses dein Auffüllen (des Gesetzes) ist ein Mangel des Gesetzes. Das ist aber, korrekt angegeben, der naheliegende Sinn des Herrenwortes von Matth. 5,17. Im Mund des Reichen, der es bekämpft, muß der Satz also ironisch gefaßt werden wie: und da soll dein Auffüllen des Gesetzes ein Mangel des Gesetzes sein, wo es doch die Wegnahme des Reichtums in sich schließt, den das Gesetz gab!

XV 5a (S. 144,1-5). Text: *ellâ da' d-man d-yâheb qenyânâ wa-ħrênâ (d-)metparras d-neṭṭrû(h)y d-lâ netgneb, ħad enôn. ħad gēr ya(h)b 'utrâ b-ar'â wa-ħrênâ ṭayyeb bēt gazzâ ba-šmayâ. Nâmōsâ ħâkêl awret qenyân ar'â w-Mâran qenyân rawmâ. hânaw dēn: ħad ħad menhôn d-qenyânê a(y)k d-îl leh pursâ. qenyân ar'â kad qâṭlîn yartû(h)y; qenyân rawmâ dēn kad metqâṭlîn qânēn leh.*

Übersetzung: Doch wisse: der den Besitz gibt und der andre, der sich (darum) bemüht, daß man ihn bewahre, daß er nicht gestohlen werde, sind einer. Denn der eine gab Reichtum auf Erden und der andre hat das Schatzhaus im Himmel bereitet. Das Gesetz also ließ irdischen Besitz erben und unser Herr himmlischen Besitz. Das heißt aber: jedem einzelnen der Besitztümer entspricht der Weg (dazu): den irdischen Besitz erbt man, indem man (den Besitzer) tötet; den himmlischen Besitz erbt man, indem man getötet wird.

Erklärung: Offenbar versucht hier der Kommentar, den vom reichen Jüngling im Vorangehenden erhobenen Vorwurf, daß die vom Herrn verlangte Besitzlosigkeit dem vom Gesetz verheißenen irdischen Besitz widerspricht, dadurch zurückzuweisen, daß er sagt, dem Geber des Gesetzes, Gottvater, sowohl wie dem Sohn sei es um den Reichtum des Menschen gegangen, dem ersten um den irdischen, dem zweiten um den unverlierbaren im Himmel. Eine sehr äußerliche Verbindung von irdischem und himmlischem Besitz. Dabei trennt nun noch dazu der Kommentar im letzten Satz beide Besitztümer, den irdischen und den himmlischen, wieder aufs schärfste durch die Angabe einer völlig gegensätzlichen Art, wie man sie erlangen kann. Eine grotesk übertreibende Kontrastierung von irdischem und himmlischem Besitz, die ihre zwei Geber fast als zwei Gegner erscheinen läßt, und nicht, wie der Kommentar zu Beginn behauptet, als eine Einheit, als der eine Gott, der in Vater und Sohn sich teilt. Für alle Fälle: man hat hier wieder den in XV 2 festgestellten harten Satz, daß bei Gottvater und Sohn zwei eins sind.

Die sinnlos übertreibende Aussage über den irdischen Besitz stört auch den Zusammenhang. Denn im folgenden Abschnitt sucht der Kommentar den alttestamentlichen Reichtum moralisch zu heben, wie man sehen wird.

5b (S. 144,6-9). Text: *ya(h)b alâhâ 'utrâ l-abâhâtâ da-l-Īhūdâyê ngarreg beh d-netdammôn l-abâhayhôn, wa-l-abâhâtâ nešṭkaḥ l-hôn purnâs aksnâyê. bnayâ dēn ħâr(ū) b-'utrhôn d-abâhê w-lâ b-zadīqūthôn. 'ammē dēn ħâr(ū) b-zadīqūthôn w-lâ b-qenyânkhôn.*

Übersetzung: Gott gab Reichtum den Vätern, um damit die Juden anzueifern, daß sie ihre Väter nachahmen sollten und daß man (dabei) bei den Vätern Speisung der Fremden fände. Die Nachkommen aber schauten (nur) auf den

Reichtum der Väter und nicht auf ihre Wohltätigkeit. Die (christlich gewordenen) Völker aber schauten auf ihre Wohltätigkeit und nicht auf ihren Besitz.

Erklärung: Die Übersetzung des *zadiqūtā* gegen Schluß mit der seltenen Sonderbedeutung »Wohltätigkeit« wird durch den Zusammenhang nahegelegt, wenn nicht gefordert. Als Beispiel für diese Bedeutung sei Ephrām, Sermones II 2,238 angeführt, wo ein *sā'ōrē d-zadiqūtā* auf ein in Z. 236 vorangehendes *'ābōdē d-šapīrātā* folgt. Zu dem *puṛnās aksnāyē* ist auf den Ephrām zugeschriebenen Kommentar zur Genesis zu verweisen, wo zu Gen. 18,1 ff. (CSCO 152, syr. 71 p. 75,5) geschildert wird, wie Abraham zu den drei Männern eilte und sie einlud: *etbḥar dēn ḥubbeh da-lwāt aksnāyē* = »es erprobte sich seine Liebe zu den Fremden«. Im Diatessaronkommentar selber wird in der auf unsre Perikope folgenden von dem reichen Mann und dem armen Lazarus Abraham auf S. 152,8 *rāhmā d-aksnāyē* genannt und hinzugefügt, daß er auch mit Sodom Mitleid hatte. Es sei auch noch auf eine Stelle aus Ephrām verwiesen, auf Pr. Ref. II 74,2 ff., wo er in einer Polemik gegen Markion zeigen will, daß die Barmherzigkeit des markionitischen *Īsū* (Jesus) sich auch schon im Alten Testament finde und dabei Is. 58,5 zitiert, wo es heißt: »Nicht das ist das Fasten, das ich erwählt habe, den Nacken zu beugen ... in Sack und Asche sich zu erniedrigen, sondern ... daß du Fesseln lösest *w-tettel laḥmāk l-kafnā wa-l-aksnāyā ta'el l-baytāk* = und dein Brot dem Hungernden gibst und den Fremden einführst in dein Haus«. Doch die Tendenz Ephrāms, damit eine Übereinstimmung der alttestamentlichen Moral mit der des Erlösers aufzuzeigen, fehlt im Kommentar, abgesehen von einem kurzen Hinweis auf den Armen im Gleichnis vom reichen Prasser, der gegen Ende in XV 8 u. 9 erscheint.

5c (S. 144,9-14). Text: *w-hā emart leh d-ḥālēn 'bed w-ḥāyē-a(n)ṭ, aykan 'aṭlā hī? 'aṭlā l-hōn dēn d-ba-tra' gmīrē zqīfē ne'lūn leh. a(y)k d-ū gēr tra' btūlē w-ū tra' 'ālmāyē. wa-b-tar'hōn 'ālmāyē mṣēn 'āllīn lāh l-malkūtā. ba-tra' btūlē dēn 'tel hū l-hōn l-me'al lāh w-āf Māran hādē emar d-'aṭlā me'ṭal, law d-layt prus.*

Übersetzung: Und siehe du hast zu ihm gesagt: »tu das und du wirst leben«. Wie ist das schwer? Es ist schwer für die, welche durch das Tor der gekreuzigten Vollkommenen darin eintreten. Denn wie es ein Tor der Jungfräulichen gibt, gibt es auch ein Tor der Weltleute. Und durch ihr Tor können Weltleute in das (Himmel)reich eintreten. Durch das Tor der Jungfräulichen aber darin einzutreten, ist für sie (zu) schwer. Und auch unser Herr hat so gesagt: es ist sehr schwer, nicht (aber): es ist unmöglich.

Erklärung: Zu Anfang läßt hier der Kommentar, sei es aus Verwechslung oder aus Freizügigkeit, den Herrn dem reichen Jüngling gegenüber das Wort

sprechen, das sich in einem anderen, aber verwandten Zusammenhang findet, in Luc. 10,28, wo ein *nomikos* den Herrn ähnlich wie der Reiche unserer Perikope fragt, was er tun müsse, um das ewige Leben zu erben, und wo dann der Herr, nachdem der *nomikos*, gefragt, was da im Gesetz geschrieben stehe, die zwei höchsten Gebote der Gottes- und der Nächstenliebe genannt hat, zu ihm sagt: »Du hast recht geantwortet: *tūto poiei kai zēsē(i)*, wofür die Peš: *hādē 'bed w-tēhē* hat, die VS dagegen genau die Form des Kommentars und damit die des Diatessaron, nämlich: *hālēn 'bed w-ḥâyē a(n)t*.

Darauf folgt im Kommentar: *aykan 'atlā hī* = wie ist es schwer? Auf diese Stelle habe ich oben schon in XV 4b bei der Erörterung des Zitats: (*kmā*) *'atlā hī l-aylēn da-ṭklīn 'al neksayhōn* hingewiesen, wo das *kmā* (gr. überall *pōs*) der Kommentar weggelassen hat, wofür in Luc. 18,24 Peš und VS ein *aykan* haben. Dieses hat dort wie das entsprechende *kmā* ausrufenden Charakter, im Gegensatz zu dem *aykan* (*'atlā*) unsrer Stelle, das rein fragend ist. Aus ihm kann man daher wohl kaum schließen, daß der Kommentar an der Stelle des übergangenen *kmā* ein *aykanā* gehabt hat.

Christus hat mit seinem Wort: »tu das und du wirst leben« das alt-testamentliche Gesetz als einen Weg anerkannt, der zum Himmel führen kann. Die darauf folgende Frage: »wie ist das schwer« hat offenbar den Sinn eines »wie soll das schwer sein« oder »das ist doch nicht schwer«. Heißt es doch in Deut. 30,11 ff., das Gesetz sei naheliegend und übersteige nicht unsre Kraft. Der Kommentar gibt das offenbar zu. Denn er fährt fort: schwer ist es für die, welche durch die Tür der gekreuzigten Vollkommenen (ins Leben) eintreten.

Hier erscheint nun die eigenartige Lehre des Kommentars von mehreren verschiedenen Toren, die in das Himmelreich einführen. Die gnostischen Himmelstore scheiden hier aus, wie das »dritte Tor« bei Hippolyt: ref.haer. V (Ed. Wendland S. 91,19; 95,3 u. 102,13), das mit dem dritten Himmel, bis zu dem Paulus entführt wurde (2 Cor. 12,2), in Verbindung gebracht wurde. Athanasius spricht in oratio contra Arianos in PG 26. 97 B singularisch von der verschlossenen Tür des Paradieses. Ebenso auch in ep. 43 (PG 26. 1441 A), wo es aber dann pluralisch heißt: »In den Himmel ist (Christus) selber als Vorläufer für uns eingetreten und *pāsin anepetase tas thyras*«, ohne weitere Deutung und Verwendung dieses Plurals.

Auch bei Ephräm fand ich diese Vorstellung von verschiedenen Toren zum Himmel nicht. Er hat hier ein ganz anderes Bild in Hy. de Parad. 2,1 f., nämlich das Bild von der prüfenden Paradiesespforte (*tar'ā d-buḥrānā*), welche die Unwürdigen abweist und den Eintretenden ihre Ränge zuweist, indem sie klein und groß wird, den Büßern den Boden (den untersten Platz), den Gerechten einen mittleren und den *naṣīhē* (Sieger, wohl gleich Märtyrer) den höchsten Rang, wie das im gleichen Hymnus in Str. 11 nachgetragen wird.

Der Kommentar nennt zuerst das Tor der gekreuzigten Vollkommenen, indem er dieses mit dem »es ist schwer« in das Reich Gottes einzugehen, verbindet. Die gekreuzigten Vollkommenen kennen wir schon aus XV 3 und 4. Doch bleibt ihre Erwähnung hier völlig isoliert. Nach dem Thema unserer Perikope würde man neben einem Tor für die freiwillig Armen ein minderes Tor für die Besitzenden erwarten. Aber anscheinend hat das mit unserer Perikope verbundene harte Herrenwort vom Kamel und dem Nadelöhr den Kommentator davon abgehalten. Er wählte zwei andere Tore, die unausgesprochen für die beiden vermiedenen stehen können. Es sind die Tore für die Jungfräulichen und für die Weltleute: *tra' btülē* und *tra' 'ālmāyē*. Das *btülē* braucht keine weitere Erklärung. Höchstens daß die maskulinische Form das Femininum *btūlâtâ* in sich schließen kann. Das zeigt das einfache *btülē* bei Ephräm in Hy. de parad. 6,12, wo vom Kranz der *btülē* und *qadīšē* im Paradies die Rede ist. In CNis 19,3 erscheint neben *btülē* eigens auch noch genannt *btūlâtâ* zusammen als kirchlicher Stand, den der Bischof rein bewahren soll. Wenn zum Schluß des Abschnitts gesagt wird, daß für die *btülē* der Eintritt ins Himmelreich schwer sei und daß auch der Herr das gesagt habe, so liegt dem wohl das Herrenwort von Matth. 19,11 zugrunde: »nicht alle fassen dies«.

Das dem *btülē* entgegengesetzte *'ālmāyē* ist aus diesem Gegensatz heraus wohl schon genauer als »verheiratete Weltleute« zu verstehen. Aus Ephräm kenne ich keinen Beleg dafür. In einer Stelle aus Titus Bostr. contra Manichaeos, aus dem nur syrisch erhaltenen dritten Buch, gewinnt das *'ālmāyē* eine eigne Färbung. Denn hier geht Titus in III 79 von dem Gegensatz aus, der zwischen dem alttestamentlichen »Aug um Aug« und dem Wort Christi: »widersteht nicht dem Bösen!« besteht, und sagt dazu: »Laßt uns sehen, wie den Juden ein Gesetz gegeben wurde entsprechend dem Zustand einer (rein) weltlichen Lebensführung (*dubbārē 'ālmāyē*) von Gerechtigkeit und Gottesfurcht« (Ed. Lag. S. 123,19 ff.), im Gegensatz zu den Christen, denen Gesetze gegeben wurden der Erziehung zu Höherem.

Die Schlußbemerkung des Abschnitts, der Herr habe nur gesagt, es sei schwer und nicht unmöglich, ergibt für alle drei Gruppen, auch für die Weltleute, die Möglichkeit, das Leben zu erlangen.

V. Die Abschnitte XV 6-8 (S. 144,15-148,3)

Hier steht im Mittelpunkt die Frage nach der Person des Fragestellers und nach seinem Verhalten. Er wurde zu Beginn als »der Reiche« eingeführt. Der irdische Reichtum ist für den rein diesseitig eingestellten frommen Juden »das Leben«, und die Aufforderung des Herrn, auf seinen Besitz zu verzichten,

unannehmbar. Dazu wurde schon in XV 3a angemerkt, daß der Reiche mit seiner Frage, was ihm noch fehle, nur an weitere Gebote mit ihrem irdischen Lohn gedacht habe, während Chrysostomus in seinem Bestreben, den reichen Jüngling von »Verleumdungen« zu befreien, hierin ein echtes Streben nach Vollkommenheit gesehen hat. Im ersten Abschnitt des hier nun zu behandelnden Textes wird zunächst der Reiche sogar zu einem den Herrn versuchenden Pharisäer.

XV 6a (S. 144,15-23). Text: *Prīšāyē bā'yay 'ellâtâ 'elltâ l-meškâhū bā'ēn hwaw. šaddar(ū) dēn ḥad menhōn da-nnassēw(hī) l-Māran d-en gmīrūtâ d-a'el l-nāmōsâ šāryâ. sakkreh dēn Māran l-pūmâ m(ē)nassyânâ bar šâ'teh b-hây d-»layt tâbâ ellâ en ḥad«. wa-d-tartēn: d-»puqdânē yâdâ a(n)t l-hōn«. ḥaggrah l-nukrâyūtâ d-lâ teštammah. ḥawwī gēr d-puqdânē mḥayy(ē)nē qdīmīn enōn leh w-tūb ḥawwī d-meškḥīn enōn l-mahḥâyū. w-tūb da-tlât d-»hâr beh ḥabībâ(')īt« da-nḥawwē da-kmâ rhīmīn leh gāmray nāmōsâ qadmâyâ. b-hây dēn d-emar d-»hādē ḥasīrâ lāk«, da-nḥawwē d-lâ srīqâ mē(')tīteh dīleh. w-tūb: ḥasīrūtâ l-malyūtâ lâ hwât nukrâyâ.*

Übersetzung: Die Pharisäer, die Sucher nach Anlässen, suchten einen Anlaß zu finden. Sie schickten einen von ihnen, der unsern Herrn auf die Probe stellen sollte, ob die Vollkommenheit, die er einführte, das Gesetz aufhebe. Es verschloß aber unser Herr den auf die Probe stellenden Mund sogleich, (erstens) durch das (Wort): »Es gibt keinen Guten außer den einen«. Und zweitens: »Die Gesetze kennst du«. (Damit) verhinderte er, daß (hier) von Fremdheit die Rede sei. Denn er zeigte, daß verwandte Gesetze ihm vorangehen, und er zeigte auch, daß sie das Leben geben können. Und ferner drittens: »Er blickte ihn liebevoll an«, um zu zeigen, wie sehr er die Erfüller des alten Gesetzes liebe. Mit dem Wort aber: »dies fehlt dir« wollte er zeigen, daß sein Kommen nicht leer sei. Doch auch (hier): das Fehlen (im Gesetz) ist der Fülle nicht fremd.

Erklärung: Daß hier zu Beginn aus dem Reichen ein Pharisäer wird, geht auf Luc. 18,18 zurück, das dem Kommentar offenbar mit einer Texterweiterung vorlag. Im kanonischen Text von Luc. 18,18 wird der Fragesteller *tis archōn* genannt, was die Peš mit *ḥad men rēšânē* wiedergibt und an das die VS ein *da-Frīšē* angefügt: einer der Führer der Pharisäer. Die Erweiterung ist sachlich nicht unberechtigt. Denn W. Bauer bemerkt in seinem Wörterbuch zum NT zu dem bloßen *archōn*, daß damit nach dem Sprachgebrauch des Lukas ein Synagogenvorsteher oder auch ein pharisäisches Mitglied des Synedriums gemeint sein kann. Der Kommentar hatte also offenbar in seinem Diatessaron-text in Übereinstimmung mit der VS den Zusatz *da-Frīšē*, im Gegensatz zum arabischen Diatessaron, das hier (Ed. Ciasca, p. 109,4a.i.) das *šābbun* (*neaniskos*) von Matth. 19,20 hat, verbunden mit dem bloßen *archōn* von Luc. 18,18, ein: *šābbun mina r-ru'asā'ī*.

So ist also für die Degradierung des gesetzestreuen Reichen zu einem Pharisäer, von Pharisäern zu dem niedrigen Zweck vorgeschickt, den Herrn durch seine Frage zu einer Antwort zu verleiten, die man als Waffe gegen ihn einsetzen konnte, zunächst der Text des Diatessaron verantwortlich. Der Kommentar wird dadurch im Folgenden in Schwierigkeiten geraten und kein einheitliches Bild der Person des Fragestellers geben können.

In XV 4 hat der Reiche gegen den Herrn und seine Behauptung, er sei gekommen, das Gesetz zu erfüllen, den Einwand erhoben, wie dann er zu voller Armut aufrufen könne, da doch das Gesetz den Gesetzestreuen Reichtum als Lohn versprochen habe. Das nähert sich schon etwas dem an, was in XV 6 dem Reichen als einem Pharisäer unterschoben wird, bleibt aber noch weit davon entfernt. Denn ein Beweis dafür, daß Christus mit seinem Ideal der vollen Armut das Gesetz aufheben wollte, war nicht erbracht. Der Kommentar führt anschließend drei Zitate aus unserer Perikope an, um zu zeigen, daß der Herr hier das Gesetz nicht aufhebe.

Das erste Zitat, eine Kurzform des schon ausführlich behandelten Herrenwortes von dem einen Guten in der Form von Markus-Lukas wird hier gar nicht eigens gedeutet. Sie ist wohl mit dem zu Beginn von XV 5 ausgesprochenen Gedanken zu verbinden, daß der im Gesetz den irdischen Besitz gebende Gottvater und der den unverlierbaren Schatz im Himmel gebende Sohn in ihrer Güte (das erklärt wohl die Kürzung des Zitats!) nur einer sind.

Das zweite Zitat lautet im Kommentar: *puqdânê yâda' a(n)t l-hôn*. Es stammt aus Marc. 10,19 = Luc. 18,20, gr.: *tas entolas oidas*, was die Peš mit: *puqdânê yâda' a(n)t* wiedergibt, also ohne das sprachlich überflüssige *l-hôn*, das sich im Kommentar sowohl wie in der VS von Luc. 18,20 findet. Das Zitat soll hier beweisen, daß der Herr mit dieser seiner Frage die alttestamentlichen Gesetze voll anerkannt habe. Damit habe er eine »Fremdheit« zwischen ihnen und seiner Lehre in Abrede gestellt. Der Begriff *nukrâyûtâ* stammt aus der Auseinandersetzung mit Markion und den Markioniten. Bei Ephräm heißt der gütige Gott Markions »der Fremde« (*nukrâyâ*), der dem gerechten Schöpfergott, dem Gott des Alten Testaments und des Gesetzes, ganz fremd, ganz getrennt gegenübersteht. Die Fremdheit drückt also hier allgemein den Gegensatz zwischen dem alttestamentlichen Gesetz und der Lehre des Herrn aus. Und Christus hat mit seinem Wort: »die Gesetze kennst du« einen solchen Gegensatz in Abrede gestellt. Er hat damit gezeigt, daß »ihm verwandte Gesetze vorangehen«. Die Übersetzung »verwandte« muß gerechtfertigt werden. Syrisch steht hier die Form: *m̐hyn'*. Diese kann zweifach gelesen werden, entweder *mahyânê*, was *vivificantes* bedeutet, oder *m(ě)ḥayy(ě)nê* = *cognati*. Der Armenier und ihm folgend Leloir haben *mahyânê* gelesen und dementsprechend übersetzt. Das ergibt eine volle Tautologie mit dem folgenden: »und er zeigte auch, daß die Gesetze das Leben geben können«, während

mḥayyan einen sehr guten Sinn ergibt. Darüber hinaus kann ich hier zwei Stellen aus Ephräm anführen, in denen *mḥayyan* und *nukrây* einander gegenüber stehen. Zuerst Pr. Ref. II 73,5ff., wo in einer Polemik gegen Markion von den *nâmôsê* des Fremden gefragt wird, ob sie *nukrâyîn lakyânân* sind oder *mḥayy(ê)nîn*. Ähnlich in einem allgemein menschlichen Zusammenhang Hy. de fide 41,9, wo gefragt wird: wenn der Böse sein Denken in uns eindringen läßt, wie ist er dann uns fremd (*nukrâyâ*) und (zugleich) uns verwandt (*mḥayyan*).

Als drittes Zitat folgt: *ḥâr beh ḥabîbâ'ūt* = Marc. 10,21, gr.: *epiblepsas autō(i) egapēsen auton*, was nur bei Markus sich findet. Die Peš löst das Partizip *epiblepsas* in ein Verbum finitum auf mit: *ḥâr beh w-aḥḥbeh*; so auch das arabische Diatessaron (Ed. Ciasca, p. 110,4) mit: *ta'ammalahu wa-aḥabbahu*. Im Gegensatz dazu übersetzt die VS in voller Übereinstimmung mit dem Zitat des Kommentars adverbial: *ḥâr beh ḥabîbâ'ūt*. Der Kommentar schließt hier daraus, wie sehr der Herr die liebe, die das Gesetz erfüllen (*gāmray nâmôsâ*), und damit auch den Reichen. Auch den heimtückischen Pharisäer? Das Zitat: *ḥâr beh ḥabîbâ'ūt* wird im Folgenden noch dreimal erscheinen. Das Problem der Person des Fragestellers bleibt im Mittelpunkt der Ausführungen des Kommentars.

Auf diese drei eigens aufgezählten Zitate folgt zunächst noch eines, das zeigen soll, daß zu der Billigung des alten Gesetzes hinzu der Herr auch Neues gebracht hat. Das Zitat geht auf das schon in XV 4 erschienene und dort besprochene »*ḥdâ ḥasîrâ lâk* = eines fehlt dir« von Marc. 10,21 und Luc. 18,22 zurück, hier frei zitiert mit der Abänderung des *ḥdâ* (eins) in ein *ḥdê* (das fehlt dir). Das Zitat wird hier sehr allgemein dahin gedeutet, daß die Botschaft des Erlösers doch auch Neues gebracht hat, als die Fülle (*malyûtâ*), der aber das Mangelhafte (*ḥasîrûtâ*) des Gesetzes nicht »fremd« war.

XV 6b-7a (S. 144,23-146,9). Text: *ellū dēn mdaggâlū daggel Prîšâyâ haw d-emar »'ebdet«, manū kâlê hwâ leh da-ndaggel w-nēmar d-âf ḥdê 'âbed enâ? kaddâbâ gēr da-ndaggel lâ dâḥel. w-en, d-lâ nebhat leh. kad gēr emar d-»hâlên 'ebdet enên«, lâ bhet hwâ men hânôn d-yâd'în leh d-lâ 'bad. wa-d-tariên d-»keryat leh«, w-ba-šrârâ keryat leh men hây d-»kad ḥzâ lam Mâran d-keryat leh«. ellū dēn mdaggâlū daggel, lâ qâṣef hwâ, meṭul d-âf-lâ d-ne'bed mṭayyab hwâ.*

Übersetzung: Wenn nun jener Pharisäer, der sagte: »ich habe (die Gesetze) getan« gelogen hätte, wer hätte ihn dann gehindert, lügnerisch zu sagen: auch dies (verkaufe, was du hast) werde ich tun. Denn ein Lügner fürchtet sich nicht zu lügen. Und wenn (schon), (dann nur), daß er beschämt werde. Denn da er sagte: »diese (Gesetze) habe ich getan«, (mußte) er sich nicht vor Leuten

schämen, die gewußt hätten, daß er (es) nicht tat. Und zweitens: »Er wurde traurig« und wirklich wurde er traurig entsprechend jenem (Schriftwort): »da unser Herr sah, daß er traurig wurde«. Wenn er gelogen hätte, wäre er nicht betrübt geworden, da er gar nicht bereit gewesen wäre (die Aufforderung des Herrn) zu tun.

Erklärung: Schon im vorangehenden Abschnitt konnte man eine Unstimmigkeit sehen zwischen dem als Pharisäer von Pharisäern vorgeschickten Reichen mit seiner den Herrn auf die Probe stellenden Frage und dem darauf folgenden Zitat, daß der Herr ihn liebevoll ansah, ein Wort, das auch nach dem Kommentar bestätigt, daß dieser Pharisäer das Gesetz ganz erfüllt hatte und daher vom Herrn geliebt wurde. In dieser Art fährt nun der Kommentar weiter. Er zitiert zunächst ganz kurz die Behauptung des Reichen, alle Gesetze gehalten zu haben, indem er sich mit dem Verb »*ebdet*« begnügt. Das Griech. hat an allen drei Stellen (Matth. 19,20; Marc. 10,20; Luc. 18,21): (*tauta panta*) *ephylaxa(mēn)*. Die Peš übersetzt das Verb überall mit *netret* (observavi), auch die VS in Matth. und Lukas; in Marc. 10,20 dagegen hat sie das *'ebdet* (feci) des Kommentars!

Der Kommentar sagt dazu: hätte er hier gelogen, dann hätte ihn niemand hindern können, zu der Aufforderung des Herrn: »verkaufe alles, was du hast« ein lügenerisches »ich werde es tun« zu sagen. Dazu bringt nun der Kommentar einen allgemeinen Satz über Lügner (S. 146,1-3), in dessen Übersetzung ein Fehler des Armeniers und bei Leloir zu korrigieren ist. Zuerst heißt es: Denn der Lügner fürchtet sich nicht zu lügen. *w-en, d-lâ nebhat leh*. Hier hat der Armenier und Leloir das *en dē* miteinander verbunden und mit einem einfachen *en* gleichgesetzt. Das ist im klassischen Syrisch höchstwahrscheinlich nicht möglich. Ich habe darüber ausführlich in dem Aufsatz über die konditionale Periode in der Sprache Ephräms in OrChr 64 (1980) auf S. 15-19 gesprochen und dabei Fälle angeführt, in denen bei einem *w-en dē* das *dē* von *w-en* zu trennen und das verbleibende *w-en* zu verselbständigen ist im Sinn eines: und wenn (schon), dann. Das ergibt in unserem Fall einen voll befriedigenden Sinn. Denn so wird das *d-lâ nebhat leh* zu einem Sätzchen, das von dem vorangehenden und hier doppelt zu ergänzenden *dâhel* abhängig ist, also breit ausgedrückt: *w-en dâhel, dâhel d-lâ nebhat leh*. Dabei erscheint in dem von *dâhel* abhängigen Satz die pleonastische Negation (*lâ*), die hier auch im Syrischen auftreten kann und sich z.B. in folgendem Satz aus Ephräms Hy. c. haer. 30,9 findet: *nedhal Nukrâyâ d-lâ nestneq* = es soll der Fremde (Markions) fürchten, bedürftig zu werden (wie der Schöpfergott). Und der zu *bhet* hinzutretende dativus ethicus *leh* steht auch bei Ephräm in Sermo de Dom. Nostro cap. 43 (S. 40,7), in dem: »*d-lâ nebhtūn l-hōn* = damit sie sich nicht schämen sollten«. Damit ist meine Übersetzung sprachlich wohl hinreichend gerechtfertigt.

Und nun zu dem zweiten Punkt, den der Kommentar zu Beginn von 7a eigens als solchen einführt: ein weiterer positiver Zug im Charakter des pharisäischen Fragestellers, gewonnen aus dem Zitat zu Beginn: *keryat leh*, das sofort anschließend erweitert wird zu: *kad ḥzâ lam Mâran d-keryat leh*. Das stammt aus Luc. 18,24, wo schon einige griechische Hss, die Vulgata und Peš und VS das *keryat leh* als eine Texterweiterung haben. Peš und VS haben nur abweichend vom Kommentar statt des *Mâran* den Eigennamen »Jesus«.

Der Kommentar schließt aus diesem evangelischen Text auf die Echtheit der Trauer des »Pharisäers«. Aber er zieht daraus nicht die Folgerung wie Chrysostomus in seinen schon zitierten Ausführungen zu unsrer Perikope (PG 57/8. 604 Mitte), der hier sagt: »Wenn (der Reiche) (den Herrn) auf die Probe stellend (*peirazōn*) gekommen wäre, dann wäre er nicht weggegangen, traurig über das, was er gehört hatte. Das ist niemals einem der Pharisäer begegnet; sie waren vielmehr, zum Schweigen gebracht, (darüber) erzürnt«. Das Urteil des Kommentars über das Benehmen des Fragestellers bleibt unausgeglichen wie der folgende Abschnitt zeigen kann.

7b (S. 146,6-12). Text: *ellâ a(y)k gabrâ da-sbar d-etgmar leh etâ da-nḥawwē tešboḥteh. kad dēn ḥzâ d-ḥasīr hū, keryat leh da-ḥzâ d-apīš leh šubhâreh. zadīqūteh gēr a(y)k da-b-šubhârâ d-nâmōsâ palḥâh w-qabbel ṭâbâtâ ḥlâfēh. d-ḥâr beh dēn ḥabībâ'it, meṭul da-b-hâdē nḥawwē kmâ ḥabībîn leh râḥtay la-gmîrûtâ, kad mšammšâ hī hâdē d-ḥâr beh âf l-hây da-l-taht menâh, ellâ l-hây da-l-'el menâh metdanyâ. ḥabbēbeh da-nḥawwē kmâ rhīm man da-l-dargâ 'elâyâ meštawšat.*

Übersetzung: Aber als ein Mann, der glaubte, er sei vollkommen geworden, war er gekommen, um seinen Ruhm vorzuzeigen. Als er aber sah, daß ihm (etwas) fehle, wurde er traurig, da er sah, daß sein Ruhm verloren ging. Denn seine Gerechtigkeit hatte er ausgeübt gemäß dem Ruhm, der im Gesetze (liegt), und er hatte dafür die (irdischen) Güter erhalten. Daß er aber ihn liebevoll anblickte, (das tat der Herr), um damit zu zeigen, wie lieb ihm die nach der Vollkommenheit Eilenden sind, wobei dieses (Wort) »er blickte ihn (liebevoll) an« sich auch fügt zu jenem, das ihm folgt (nämlich: »eines fehlt dir«); es steht aber (vor allem) in Einklang mit dem vorangehenden (nämlich: »alle Gebote hab ich getan«). (Der Herr) liebte ihn, um zu zeigen, wie sehr (von ihm) geliebt ist, wer nach dem höchsten (himmlischen) Rang sich ausstreckt.

Erklärung: Im Vorangehenden hat der Kommentar dem Fragesteller zugestanden, daß er mit seinem: »(die Gebote) hab ich getan« nicht gelogen hat und daß er ehrlich über die Aufforderung des Herrn, ihm zu folgen, traurig wurde. Doch verbindet nun der Kommentar diese Trauer, ganz im Gegensatz zu Chrysostomus, mit dem Stolz des alttestamentlichen Frommen

auf die volle Einhaltung der Gesetze, auf seine Gerechtigkeit, die er durch das »eines fehlt dir« des Herrn gefährdet sieht.

Daran anschließend wiederholt der Kommentar zum ersten Mal das Zitat: »der Herr sah ihn liebevoll an«. Oben, bei der ersten Anführung, war die Begründung dafür, daß der Herr die *gāmray nāmōsâ*, die Erfüller des Gesetzes, liebe; und ein solcher war der Fragesteller. Hier, in der ersten Wiederholung des Zitats wird daraus eine Liebe zu den *râhtay la-gmîrûtâ*, zu denen, die über die Erfüllung des Gesetzes hinaus zur Vollkommenheit eilen, die über die irdische Belohnung hinaus nach dem himmlischen Rang und Schatz sich ausstrecken. Und das hat der Kommentar immer und gerade auch kurz vorher von unserem »im Irdischen begrabenen« (4a) Reichen in Abrede gestellt.

Diesen Widerspruch scheint der Kommentator selber mildern zu wollen, indem er, wie wir sehen werden, in 8a, wo er zum dritten Mal unser Zitat anführt, mit einem »vielleicht« die Liebe des Herrn zu dem Reichen eine Schmeichelei sein läßt, die den Reichen zum Eintritt in die Vollkommenheit bewegen soll. Und zuletzt, in der vierten Wiederholung des Zitats in 8b sinkt das Motiv der Liebe des Herrn zum Reichen auf seinen Tiefpunkt: der Herr wollte damit nur wissen lassen, daß der Reiche sich selber verstieß.

Doch schon in unserem Abschnitt, in 7b, wo der Kommentar die Liebe des Herrn zu dem Fragesteller mit seiner Liebe zu den nach der Vollkommenheit Eilenden gleichzusetzen scheint, folgt ein Satz, der sehr schwierig zu verstehen ist, der aber, richtig übersetzt, schon eine Einschränkung der Verbindung der nach Vollkommenheit Strebenden mit dem Reichen auszudrücken scheint. Der Satz lautet syrisch: *kad mšammšâ hî hādē d-ḥâr beh l-hây da-l-taḥt menâh ellâ l-hây da-l-'el menâh metdanyâ*. Die Übersetzung des armenischen wie des syrischen Textes bei Leloir bleibt unverständlich. Die Lösung hat schon Aucher gegeben, von dem Mössinger in seiner *Evangelii concordantis expositio* (Venetiis 1876) in einer Anmerkung zu unsrer Stelle anmerkt, er habe *hây da-l-taḥt menâh* mit id quod sequitur übersetzt und *hây da-l-'el* mit praemissum (= id quod praemittitur); gemeint ist: das dem Wort »er blickte ihn (liebevoll) an« (bei Lukas) vorangehende Wort (nämlich: »das alles hab ich von meiner Jugend an gehalten«) und das darauffolgende (nämlich: »eines fehlt dir«). Das scheint mir die Grundlage für das richtige Verständnis des Satzes zu sein. Zu den zwei Verba, die dabei auftreten, nämlich *šammeš* und *etdnî* ist Folgendes zu sagen. Sie sind in ihrer Verbindung fast synonym. So sagt Ephräm in *Sermo de fide* 3,177 ff. von den alttestamentlichen Gesetzen: »Leer geworden sind heute die Gesetze des Sabbat, der Beschneidung und der (kultischen) Reinheit. Überflüssig sind sie für die Letzten, aber für die Mittleren (das auserwählte Volk von Moses an) *ḥāšḥîn hwaw* = waren sie geeignet (nützlich)«. Dafür heißt es in Z. 187: *l-meš'âyē šammeš(ū) balḥod* =

nur den Mittleren dienten sie = taten sie ihren Dienst = waren sie geeignet, nützlich. Das *šammeš* tritt hier für das *ḥšah* (idoneus, utilis fuit) im vorangehenden Satz ein. Und nun zu *etdnī*. Dieses steht parallel und sinnverwandt mit *šammeš* bei Ephrām in Hy. de virginitate 4,12, wo es vom Öl heißt, es freue sich und leide mit jedem (Menschen): »*mšammeš gēr la-pšihūtā w-metdnē tūb la-kmīrūtā* = es dient der Freude und fügt sich der Traurigkeit«. Diese Bedeutungen passen m. E. vorzüglich in unseren Ausgangssatz.

Hier sei noch eine kurze sprachliche Bemerkung zu meiner Übersetzung des *dargā 'elāyā* im letzten Satz mit »himmlischer Rang« angefügt. Leloir gibt dafür in der Übersetzung sowohl des armenischen wie des syrischen Textes: *gradus superior*. Die komparative Bedeutung ist klar gegeben, wenn ein *men* (als) folgt. Alleinstehend bedeutet es oft *altissimus*. So werden die Engel zu *'elāyē* (die Himmlischen) und *'elāyā* kann für den Allerhöchsten, für Gott stehen wie in *bar 'elāyā* = Sohn des Allerhöchsten: Christus.

XV 8a (S. 146,13-21). Text: *w-hây d-»malfânâ tâbâ« mešhad qaddem šahdeh l-Mâran. pasqâh dên Mâran l-'elltâ d-massab b-appē da-nḥawwē d-šarīrtâ hū zâdeq l-mēmar wa-l-mešma'. wa d-»ḥâr beh ḥabībâ'ūt« d-ṭâk b-hâdē neštdel ne'ol la-gmīrūtâ d-bâh metpalhân âf hâlên qadmâyâtâ. ellâ meṭul d-zadiqūteh a(y)k da-b-nâmōsâ hwât, d-'al sabrâ d-ṭâbâtâ da-tnân pâlḥîn hwaw, etkel hwâ leh 'al 'utreh d-agrâ hū lam d-zadiqūteh, meṭul hânâ 'atlâ l-'atīrē w-l-aylên d-ṭkīlīn b-hâdē d-neksayhôn lam pur'ân agrâ enôn d-marhâtayhôn. lâ gēr mšēn šâbqīn neksayhôn hēnôn, d-sâbrīn d-pur'ân enôn da-ḥlâf zadiqūthôn.*

Übersetzung: Und jenes (Wort): »guter Meister!«: (damit) hat er zu Beginn unseren Herrn bestechen (wollen). Unser Herr aber hat den Anlaß zu Parteilichkeit abgeschnitten, um ihm zu zeigen, daß es sich ziemt, die Wahrheit zu sagen und zu hören. Und das (Wort): »er blickte ihn liebevoll an« (sprach der Herr), damit vielleicht dadurch (der Reiche) angelockt werde und in die Vollkommenheit eintrete, in der auch (schon) jene alten (Gesetze) ausgeübt werden. Aber da seine Gerechtigkeit der im Gesetz (gegebenen) entsprach, welche man in der Hoffnung auf die diesseitigen Güter ausübte, vertraute er auf seinen Reichtum, daß dieser der Lohn für seine Gerechtigkeit sei. Deswegen »ist es schwer für die Reichen« und für die, welche darauf vertrauen, daß ihr Besitz der vergeltende Lohn ihrer guten Werke sei. Nicht fürwahr können ihren Besitz preisgeben, die glauben, daß (dieser) die Vergeltung für ihre Gerechtigkeit ist.

Erklärung: Der Abschnitt beginnt mit der Wiederholung der Behauptung, mit der der Kommentar in XV 1 begann, daß die Anrede des Reichen: »magister bone« eine Schmeichelei gewesen sei, mit der er den Herrn bestechen d.h. für sich und seine Sache gewinnen wollte. Dabei erscheint das *massab b-appē* wieder und das Verb *šhad* = bestechen, wofür in XV 1 das

Nomen *šuhdâ* stand und zwar, was für die Fortsetzung unserer Stelle in XV 8a wichtig ist, in der Verbindung *šuhdâ d-lešânâ halyâ* = Bestechung einer süßen Zunge, also: Schmeichelei. Diese hat der Herr abgelehnt, um, wie es hier in XV 8 heißt, zu zeigen, daß es sich ziemt, die Wahrheit zu sagen und zu hören.

Man kann daher überrascht sein, daß anschließend im Zusammenhang mit dem zum dritten Mal zitierten Herrenwort: »er blickte ihn liebevoll an« von einem *šdal* = schmeicheln die Rede ist, womit der Herr den Reichen für die Vollkommenheit gewinnen wollte. Doch ist hier die Verschiedenheit der Bedeutung des Peal *šdal* von dem des Pael *šaddel* zu berücksichtigen. Brockelmann gibt für *šaddel* die Bedeutung: blanditiis induxit, deceptit, fefellit. Im Gegensatz dazu kann das Peal *šdal* eine völlig positive Bedeutung haben: jemanden schmeicheln für etwas Gutes gewinnen zu suchen. Diese Bedeutung ist hier im Kommentar von selbst gegeben, wenn es heißt: er blickte ihn liebevoll an, daß damit vielleicht (der Reiche) angelockt werde (*neštdel*), in die Vollkommenheit einzutreten. Dazu die folgenden zwei Beispiele aus Ephräm, die darüber hinaus Parallelen zu dem kopulativlosen Nebeneinander von *neštdel ne'ol* bringen. Genau die gleiche Verbindung im gleichen positiven Sinn erscheint in Sermo de Dom. Nostro cap. 22 (S. 19,18); nur folgt hier auf das *ne'ol* nicht ein Nomen sondern ein Infinitiv. Die Stelle spricht von dem Pharisäer, der in Luc. 7,36 den Herrn zu Tisch lud und wo dann die Sünderin erschien. Hier weist der Herr die gedankliche Kritik des Pharisäers (»wenn dieser ein Prophet wäre ...«) nicht mit Tadel zurecht, sondern milde durch ein Gleichnis: *d-neštdel ne'ol 'qimâ la-mtarrâšû puttâlâw* = damit der Verkehrte geschmeichelt eintrete (= anfangs), seine Verkehrtheiten zu korrigieren«. Hier hat man das positive Schmeicheln wie im Kommentar.

Anders in der zweiten Stelle aus Ephräm, nämlich Hy. contra haer. 31,7. Hier spricht die erste Hälfte der Strophe in Ausrufen von der Unerforschbarkeit Gottes. Daran schließt: *l-mâ l-gaweh d-haw yammâ rabbâ teštaddal tehhot hallâšâ* = laß dich nicht mitten in dieses gewaltige Meer hinabzusteigen verlocken, Ohnmächtiger«!

Das Schmeicheln des Herrn bleibt trotz der besten Absicht, in der es geschah, auffällig, vor allem nach dem vorangehenden, schon hervorgehobenen Wort, man solle die Wahrheit sagen und hören. Auffällig ist auch das *tâk* = vielleicht, mit dem der Kommentar selber seine Erklärung versieht. Für alle Fälle: die Schmeichelei des Herrn blieb erfolglos. Denn der Reiche ist ganz verstrickt in den alttestamentlichen irdischen Lohngedanken. Hier sagt der Kommentar zunächst, daß auch schon die alten Gesetze, der Dekalog, zu der christlichen Vollkommenheit gehören, daß aber die alttestamentliche Gerechtigkeit ihren Lohn ausschließlich im Bereich des Diesseits gesehen hat. Das ist schon öfters in den vorangehenden Ausführungen des Kommentars

gesagt worden. So hieß es in XV 7b, daß der Reiche seine Gerechtigkeit »im Ruhm des Gesetzes« ausgeübt habe und dafür »die Güter« (*ṭābâtâ*) erhalten habe, wofür es hier genauer *ṭābâtâ da-tnân* (die irdischen Güter) heißt. Und für das *ettkel hwâ leh 'al 'utreh* unseres Abschnittes hieß es in XV 3a: »er war reich *a(y)k burkteh d-nâmôsâ w-ettkel 'al 'utreh ar'ânâyâ* = entsprechend den Segnungen des Gesetzes und er vertraute auf seinen irdischen Reichtum«. Und für das: *meṭul hânâ 'aṭlâ l-'atūrē w-l-aylen da-ikilīn b-hādē* unserer Stelle hieß es in 3b: *'aṭlâ hī l-aylēn da-ikilīn 'al neksayhōn*. Das *neksayhōn* erscheint auch in unserem Abschnitt auf das schon zitierte: *l-aylēn da-ikilīn b-hādē* folgend: *d-neksayhōn pur'ân agrâ enōn d-marhâṭayhōn*, wobei allerdings das *pur'ân agrâ d-marhâṭayhōn* sprachlich neu ist.

8b. (S. 146,21-148,3). Text: *wa-d-lâ nēmar d-āf men qadmâyâtâ b-ḥemtâ ar'an(ī) w-meṭul haw dahqan(ī) b-elltâ, emar gēr d-ḥad hū ṭābâ*«. *w-hū mādēn lā hwâ ṭābâ d-hâ breh hū d-Ṭābâ metqrē. meṭul hânâ »ḥâr beh ḥabîbâ'īt*«, *d-nawda' d-hūyū dhaq nafseh. w-hūyū 'atūrâ da-lbîš hwâ argwânē. men hây d-ab(ī) Abrâhâm*« *w-men hây d-ū l-hōn Mūsē wa-nbīyē*«, *hâ gēr bar Īsrâ(y)ēl hwâ*.

Übersetzung: Und damit er nicht sage: er ist mir von Anfang an zornig begegnet und deswegen hat er mich mit einem Vorwand abgewiesen. Er sagte nämlich: »(nur) einer ist gut«. Und er ist also nicht gut, wo man ihn doch Sohn des Guten nennt! Deswegen »blickte er ihn liebevoll an«, um wissen zu lassen, daß er sich selber verstieß. Und er ist der Reiche, der in Purpur gekleidet war. Aus dem »o mein Vater Abraham« und aus dem: »sie haben Moses und die Propheten« (geht hervor): fürwahr er war ein Israelit.

Erklärung: Hier hat man zum vierten und letzten Mal das Zitat von Marc. 10,21. Auf diese Stelle wurde schon oben in XV 7b vorverwiesen und dazu gesagt, daß hier das Motiv der Liebesäußerung des Herrn im Kommentar absinkt von einer Schmeichelei zur kalten Zurückweisung eines möglichen Vorwurfs des Reichen, der Herr habe ihn von vornherein abgewiesen, und zur kalten Feststellung, daß nicht der Herr ihn, sondern er sich selber verstoßen habe. Dabei läßt der Kommentar den Reichen selber sagen, ihm sei der Herr von Anfang an mit Zorn begegnet, *b-ḥemtâ* (so die Peš in Marc. 3,5 für gr. *met' orgēs*, wie hier der Herr nach seiner Frage, ob es erlaubt ist, am Sabbat Gutes zu tun, auf die schweigenden Pharisäer blickt) und er habe ihn abgewiesen. Der Anlaß dazu sei sein Gruß »guter Meister« gewesen und der Herr habe ihn mit seiner Antwort »nur einer ist gut« abgestoßen, offenkundig mit einer Lüge, da doch seine Anhänger ihn Sohn des Guten nennen. Dieser Ausdruck, den der Kommentar hier dem Juden in den Mund legt, ist das christliche Bekenntnis, von dem er in XV 2 zur Lösung der Schwierigkeit des nur einen Guten ausging.

Es folgt noch sehr überraschend ein Hinweis auf die Parabel von dem Reichen und dem armen Lazarus (Luc. 16,19-31), wo unser Pharisäer mit dem reichen Prasser gleichgesetzt wird, der Tiefpunkt der Urteile unseres Kommentars über ihn. Der Kommentar versteht dabei die Parabel geschichtlich wie viele Väter, darunter auch Augustinus (in ps. 34,25; PL 36,321) und schließt aus dem Anruf des Prassers in der Hölle »mein Vater Abraham« und aus dem Bescheid, der ihm gegeben wurde »sie haben Moses und die Propheten«, daß er ein *bar Īsrâēl* war, ein Ehrentitel, den auch unser Reicher für sich in Anspruch nehmen konnte, so wie der Herr in Jo. 1,47 zu Nathanael gesagt hat: *hâ šarîrâ ĩt bar Īsrâēl* (Peš). Zu dem ersten Zitat sei noch kurz angemerkt, daß »mein (Vater Abraham)«, welches im gr. Text fehlt, der Kommentar sein *ab(ī)* mit Peš und VS gemeinsam hat.

Dieses auffällige Heranziehen der Parabel von dem Reichen und dem armen Lazarus wird im folgenden Abschnitt eine Fortsetzung finden in der schon hier zu erwartenden Verbindung des armen Lazarus mit dem Armutsideal des Herrn, das unser Reicher abgelehnt hat.

VI. XV 9-11 (S. 148,4-150,15)

Nachträge

Die noch folgenden Ausführungen des Kommentars tragen deutlich den Charakter ungeordneter Nachträge. Sie beginnen wieder mit dem Thema von XV 2, mit dem Herrenwort von dem nur einen Guten, kommen dann wieder auf das Sichabwenden des Reichen zu sprechen und kehren darauf in XV 10 u. 11 zu dem »was nennst du mich gut« des Anfangs zurück, wobei neben den alten auch neue Gesichtspunkte in Erscheinung treten.

XV 9a. (S. 148,4-11). Text: »*layt lam řâbâ ellâ en řad*« *w-a(n)t Mâr(ī) law řâbâ a(n)t?* »*řad hū lam řâbâ abâ d-ba-řmayâ*«.

- 1) *w-mēřtât lâ hâ d-řaybūtâ hī?*
ellâ: »enâ lam law men řbūt nafš(ī) etēt«.
- 2) *w-su'řanayk řapīrē lâ hâ d-řâbâ enōn?*
»ab(ī) lam d-bī 'âbed 'bâdē hâlēn.
- 3) *w-kârōzūtâk řdattâ lâ hâ d-řaybūtâ hī?*
»haw lam d-řadran(ī) hū paqdan(ī) mâ d-emallel w-mâ d-ēmar«.
- 4) *w-en hū d-mēřtât w-mellayk wa-'bâdayk men abâ enōn,*
lâ hâ řâbâ a(n)t d-men řâbâ!

nbīyâ dēn âf 'al Rūřâ emar d-»rūřâk řâbâ řdabbran(ī)« w-řarkâ.

Übersetzung: »Es gibt keinen Guten außer den einen«. Und du, mein Herr, du bist nicht gut? »(Nur) einer ist der Gute, der Vater, der im Himmel (ist)«.

1) Und dein Kommen soll nicht das der Güte sein? Aber: »Ich bin nicht aus

eignem Willen gekommen!« 2) Und deine guten Taten sollen nicht (Taten) des Guten sein? »Mein Vater, der in mir (ist), wirkt diese Werke.« 3) Und deine neue Botschaft soll nicht die der (göttlichen) Güte sein? »Jener der mich sandte, er hat mir geboten, was ich sprechen und was ich sagen soll.« 4) Und wenn (nun) dein Kommen und deine Worte und deine Werke vom Vater sind, bist du da nicht der Gute von dem Guten!

Der Prophet hat nun auch vom Geist gesagt: »Dein guter Geist wird mich führen«, und so weiter.

Erklärung: Die Einführung des Themas von der Schwierigkeit, die das Herrenwort von dem nur einen Guten für Christus aufwirft, geschieht ganz auffälliger Weise durch die Anführung der zwei Formen des Herrenwortes; zuerst erscheint die von Marc. 10,18 = Luc. 18,19 und nach der kurzen Frage: »und du mein Herr, bist du nicht gut?« folgt überflüssiger Weise das Zitat in der matthäischen Form (*ḥad hū ṭābā*) und zwar mit dem doppelten Zusatz: *abā d-ba-šmāyā*, der in XV 2 nur mit der Form von Marc. und Luc. erschien. Von dieser verwirrenden Lage wurde schon ausführlich bei XV 2 gesprochen. Von den zwei Zusätzen erscheint in den anschließenden Erklärungen nur der erste, nämlich *abā*, der in XV 2 auch allein mit den beiden Formen verbunden in einer ganz ähnlichen Beweisführung erschien.

Mit der zwischen die beiden Zitatformen eingeschobenen Frage wird, wie gesagt, das Thema gestellt. Sie wird anschließend dreimal variiert und differenziert in einem ersten Satz, auf den dann als Lösung der Frage unmittelbar ohne jede Einführung und Erklärung ein Zitat aus dem Johannes-evangelium erscheint, eine höchst kunstvolle (schulmäßige?) Art, die ich durch die Gliederung des syrischen Textes klar hervorgehoben habe. Dazu das dreimalige, die Bejahung schon in sich schließende *lā hā*, das noch einmal im vierten Satz erscheint, der die vorangehenden drei addiert und die Schlußfolgerung daraus zieht, die wir aus XV 2 schon kennen: Christus, der Sohn des Vaters, ist *ṭābā men ṭābā*.

Und nun zu den drei Zitaten aus Johannes. Das erste lautet: *enā law men šbūt nafš(ī) etēt*. Das ist Jo. 7,28, wo Peš und VS: *w-men šbūt nafš(ī) lā etēt* haben, also ohne das betonte pron. *enā* des Kommentars (das auch im gr. Text fehlt) und mit der nachgestellten einfachen Negation *lā* für das vorangestellte stärkere *law* des Kommentars.

Das zweite Zitat, Jo. 14,10, lautet im Kommentar: *ab(ī) d-bī hū 'ābed 'bādē hālēn*. Griech.: *ho de patēr (ho) en emoi menōn poiei ta erga autū* (Var.: *autos*). Man sieht, der Kommentar hat auch hier zusammen mit Peš und VS das pater meus für das einfache *ho patēr* des gr. Textes, ferner als bedeutendere Variante das einfache *d-bī*, das sich nur in VS (cur) findet. Die Peš übersetzt das *menōn* mit *'amar*. Das *'bādē hālēn* des Schlusses für den abweichenden

griechischen Text mit seiner Variante hat dagegen auch die Peš; der unsichere Text der VS ist hier nicht zu erwarten.

Das dritte Zitat, Jo. 12,49, lautet im Kommentar: *haw d-šadran(ī) hū paqdan(ī) mā d-emallel w-mā d-ēmar*. Griech.: *ho pempas me patēr autos moi entolēn dedōken ti eipō kai ti lalēsō*. Im Kommentar fehlt das (*ho*) *patēr*, das gut in seine Beweisführung gepaßt hätte und das sowohl Peš wie VS in ihrem *abā d-šadran(ī)* haben. Ist es im Kommentartext nachzutragen? Die VS steht wieder auf seiten des Kommentars in dem einfachen *paqdan(ī)* (er befahl mir), während die Peš mit ihrem *ya(h)b lī puqdānā* den griechischen Text genau wiedergibt. Die VS hat auch in den Schlußworten: *mā d-emallel w-mā d-ēmar* genau diesen Text des Kommentars, während die Peš die beiden Verba umstellt und statt des doppelten *mā dē* (id quod) ein doppeltes *mānā* (quid) hat, entsprechend dem gr. *ti*.

Der Kommentar fügt hier noch einen Satz an mit einem Gedanken, der nur locker mit dem Vorangehenden verbunden ist, daß nämlich auch für den Heiligen Geist Stellen in der Schrift zu finden sind, die wie beim Sohn seine (göttliche) Güte aussagen. Dabei begnügt er sich mit einer einzigen Stelle, die nicht aus Johannes, sondern aus den Psalmen stammt (Ps. 142(143),10): *spiritus tuus bonus deducet me*, worauf ein summarisches *w-šarkā* folgt: »und das übrige« (an Beweisstellen).

Die Quelle für diesen kleinen Exkurs scheint Athanasius zu sein. Schon oben, gegen Schluß von III, wo von seiner Polemik gegen die Arianer, die auch unser Herrenwort von dem nur einen Guten für ihre Lehre herangezogen hatten, die Rede war, wurde auf *de incarnatione contra Arianos* 16 (PG 26. 1012 A/B) verwiesen, wo Athanasius ähnlich nebenbei wie der Kommentar den Heiligen Geist in seine Auseinandersetzung mit hereinzieht. Hier sagt er: »Wenn der Heilige Geist nicht aus der Wesenheit des einzigen Guten wäre, wäre er nicht gut genannt worden ... Der Herr hat, Mensch geworden, gut genannt zu werden abgelehnt ... Die Schrift lehnt es nicht ab, den Heiligen Geist gut zu nennen gemäß David, der sagt: *Spiritus tuus bonus deducet me* (in terram rectam), das gleiche Zitat wie im Kommentar! Als direkte Quelle des Kommentars kommt natürlich Athanasius nicht in Frage. Dazu sei noch angemerkt, daß unter den Zitaten aus dem Johannesevangelium, die Athanasius hier in seiner Schrift *contra Arianos* zu unserem Thema bringt, die eben besprochenen drei des Kommentars fehlen.

9b (S. 148,11-17). Text: *meṭul hâkêl da-hfak hwâ leh haw 'atîrâ, lâ ya(h)b leh Mâran 'elltâ d-bâh ne'roq a(y)k d-tetkses 'arôqûteh. meṭul gēr d-puqdânâ ḥadtâ 'îid hwâ l-mettal, šarrar l-nâmôsâ w-yaqqar l-mâreh d-nâmôsâ, d-lâ nēmar d-luqbal trayhôn îtaw hânâ w-âf hū na'el nukrâyûtâ ḥdattâ. hâ gēr ḥawwî da-mqabbilâ hwât meskēnûtâ men qdāmaw: »w-mal(')akē awblū(h)y l-'ubbâ d-Abrâhâm.*

Übersetzung: Was nun das Sichabwenden jenes Reichen betrifft: nicht gab unser Herr den Anlaß zu fliehn, so daß seine Flucht zu einem Tadel (für den Herrn) gemacht werden könnte. Denn da er im Begriff war, ein neues Gebot zu geben, bekräftigte er das (alte) Gesetz und ehrte er den Herrn des Gesetzes, damit er (der Reiche) nicht sagen könne, dieser sei gegen beide und auch er führe eine neue Fremdheit ein. Hat er doch fürwahr gezeigt, daß die Armut (schon) vor ihm willkommen war: »und Engel trugen ihn in den Schoß Abrahams«.

Erklärung: Im Schluß des Abschnittes 8b hieß es, daß der Herr mit seinem liebevollen Blick auf den Reichen bewiesen habe, daß nicht er ihn verstieß, sondern er sich selber. Hier in 9b wird ohne Berufung auf den liebevollen Blick des Herrn objektiv gesagt, eine Schuld des Herrn an der Flucht des Reichen wäre gegeben, wenn er dem gesetzestreuen Juden gegenüber irgendwie gegen das alttestamentliche Gesetz und seinen Geber gesprochen hätte. Er aber hat selber das Gesetz angeführt und den Herrn des Gesetzes mit seinem Wort von dem nur einen Guten geehrt. Letzteres hat der Kommentar schon zu Beginn im Schluß von XV 1 mit den gleichen Verb *yaqqar* und in gleicher Verbindung mit dem einen Guten in dem Satz gesagt: »mit diesem Namen ehrte der Sohn den Vater«. Der Reiche aber hat aus dem gleichen »nur einer ist der Gute« in 8c seine Ablehnung herausgehört. Nach dem Kommentar hat der Herr mit seiner Bekräftigung des Gesetzes und der Ehrung seines Gebers auch die Voraussetzung dafür geschaffen, daß das neue Gebot, das er zu geben im Begriff war, nicht als gegen das alte Gesetz und gegen den, der es gab, gerichtet, hingestellt werden kann.

Hier ist die Situation gegeben, die wir schon oben in 6a angetroffen haben, wo der Reiche als Pharisäer von Pharisäern vorgeschickt den Herrn mit seiner Frage auf die Probe stellt, »ob nicht die Vollkommenheit, die er einführe, das Gesetz aufhebe«. Diesen Verdacht wies dort der Herr, ganz ähnlich wie hier in 9b, zuerst durch das Wort von dem nur einen Guten zurück und dann durch das andre: »die Gebote kennst du«. Und darauf folgte: »er verhinderte (so), daß von *nukrâyûtâ*, von Fremdheit, die Rede sei«. Genau so taucht auch in unsrer Stelle, in 9b, die *nukrâyûtâ* wieder auf, indem an den Satz: »(Christus) bekräftigte das Gesetz und ehrte den Herrn des Gesetzes, damit (der Reiche) nicht sage, daß er gegen beide sei« sprachlich sehr hart angefügt wird: »w-âf hū na'el nukrâyûtâ ḥdatta = und (daß) auch er eine neue Fremdheit einführen werde«. Die »neue« Fremdheit ist dabei schwer verständlich. Es steht wohl nur parallel zu dem »neuen Bund«.

Hier folgt dann jenes schon oben erwähnte zweite Zitat aus der Parabel vom reichen Prasser und dem armen Lazarus. Das Zitat verbindet sich mit dem Vorangehenden, wenn man in das »neue Gebot« des Herrn seine Aufforderung zur völligen Armut miteingeschlossen sieht. In diesem Fall

beweist das Beispiel des armen Lazarus der Parabel, die, wie schon hervor-
gehoben wurde, der Kommentar historisch verstand, daß Armut auch schon
vor Christus in der Zeit des alten Gesetzes dem Herrn des Gesetzes
»willkommen« war und himmlisch belohnt wurde, daß also hier keine
»Fremdheit« herrscht.

Zu dem Text des Zitats (Luc. 16,22) ist anzumerken: das Aktiv in
awblū(h)y = »portaverunt eum« anstelle des Passivs im gr. Text (*apenechthē-
nai* = portatum esse) hat der Kommentar mit Peš und VS gemeinsam.

Was jetzt noch an Erklärungen zu unserer Perikope in XV 10 und 11 folgt,
befaßt sich ganz mit der zu Beginn auf den Gruß des Reichen »guter Meister«
folgenden abweisenden Antwort des Herrn »was nennst du mich gut«, die
dreimal zitiert wird.

10a (S. 148,18-21). Text: »*Mânâ lam qârê a(n)t lî tâbâ*«. *tahwîlâ hî
d-makkîkûteh da-l-abâ n(ê)yaqqar. Hâ gēr b-dukkÿâtâ hrânyâtâ qrâ nafšeh
tâbâ kad emar d-aw 'aynâk lam bîšâ d-enâ tâb enâ w-tûb d-râ'yâ tâbâ yâheb
nafšeh 'al appay 'âneh w-šarkâ*.

Übersetzung: »Was nennst du mich gut?« Das ist ein Beispiel seiner
Demut. (Er sagte so) um seinen Vater zu ehren. Denn siehe an andren Stellen
nannte er sich selber »gut«, da er sprach: »Oder ist dein Auge böse, da ich gut
bin«, und ferner: »der gute Hirt gibt sein Leben (sich selbst) für seine Herde«.
Und so weiter.

Erklärung: In XV 1 hieß es in den Erklärungen zu dem Zitat: »was nennst
du mich gut?« zuletzt, daß dabei der Sohn den Vater geehrt (*yaqqar*) und
bezeugt habe. Das *yaqqar* erscheint auch hier in XV 10, aber in einer andren
Verbindung; hier wird es zu einem Akt der Demut, der Unterwürfigkeit dem
Vater gegenüber. Eine Einengung dieser Aussage auf den Menschen Jesus
drängt sich auf. Der Kommentar bleibt bei der gottmenschlichen Person. Der
hier nur kurz ausgesprochene Gedanke, daß in den Worten des Herrn »was
nennst du mich gut« in seinem Zusammenhang ein Beispiel seiner Demut
liege, wird im Folgenden in der zweiten Hälfte von XV 11 breit ausgeführt
und effektiv abgeschlossen.

Zu den zwei Zitaten, in denen der Herr gut genannt wird, ist zu sagen: im
ersten, in Matth. 20,15 hat der Kommentar zu Beginn das bloße *aw* wie die
Peš, das in VS zu einem *aw da-l-mâ* erweitert erscheint. Im zweiten, in
Jo. 10,11, hat der Kommentar das *yâheb* der VS (das *didōsin* einiger gr.
Codices) statt des *sâ'em* der Peš, das gr. *tithēsin*. Die VS hat auch das '*al
appay* des Kommentars, während die Peš das einfache *hlâf* bietet. Das
abschließende *w-šarkâ* = und die übrigen (Stellen, in denen der Herr sich selber
gut genannt hat) zeigt die relative Selbständigkeit dieses kurzen Stückchens.

10b (S. 148,21-23). Text: *wa-d-»mânâ qârê a(n)t lî tâbâ*«, *luqbal msâm b-re'âneh pannî leh petgâmâ. sbar hwâ gēr 'law(hî) d-men ar'â hû w-a(y)k ḥad men mallfânê hû d-Isrâêl*.

Übersetzung: Und (wiederum) »was nennst du mich gut«. Entsprechend seiner (des Reichen) Meinung antwortete ihm (der Herr). Denn (der Reiche) glaubte von ihm, er sei von der Erde und wie einer von den Lehrern Israels.

Erklärung: Auch dieses kleine Stück ist selbständig: eigne Wiederholung des Zitats mit einer eignen kurzen Erklärung. Der Anfangssatz des folgenden Abschnitts 11a ist damit nicht zu verbinden. Denn er führt klar zu der anschließenden dritten Zitierung des »was nennst du mich gut« mit ihren eignen, auch eigenartigen Erklärungen, die zum letzten Abschnitt 11 hinüberführen. Die Erklärung, die auf unsre zweite Anführung des Zitats in 10b folgt, findet sich auch bei Chrysostomus und Athanasius, wenn man das zu Beginn stehende doppeldeutige *luqbal* in dem von mir gewählten Sinn »gemäß« versteht und nicht als »gegen« nimmt wie das Leloir in der Übersetzung des syrischen wie auch des armenischen Textes getan hat. Das *luqbal* kann beide Bedeutungen haben. Für die Bedeutung »gemäß« ist zu sagen, daß es bei Ephräm so parallel zu *a(y)k* und *l-fût* stehen kann. Im Diatessaronkommentar selber übersetzt auch Leloir das *luqbal petgâmeh* von XII 8 (S. 82,5) mit: *secundum verbum eius*. Neben unserem Satz mit *luqbal* als »gemäß« gefaßt tritt der schon oben in III zitierte Satz des Chrysostomus, wo er sagt: »Da (der Reiche) an (den Herrn) herangetreten war als an einen einfachen Menschen und an einen von den vielen und an einen jüdischen Lehrer, deswegen spricht (der Herr) als Mensch mit ihm«. Bei Athanasius erschien sogar zu Beginn von *de incarnatione* 7 das dem *msâm b-re'yânâ* entsprechende griechische Wort. Er sagt nach Anführung unseres Zitats, erweitert durch das anschließende »niemand ist gut außer der eine Gott«: »Gott hat, indem er sich zu den Menschen zählte, *kata tēn sarka autū*, das gesagt und im Hinblick auf die Auffassung (*noos/nūs* = *msâm b-re'yânâ*) dessen, der an ihn herantrat«. Das Heranziehen der menschlichen Natur des Herrn, das bei Chrysostomus in seinem »als Mensch« indirekt erschien und von Athanasius offen ausgesprochen wird, fehlt im Kommentar auch hier und im Folgenden bis zum Schluß. Ferner hat Chrysostomus in diesem Zusammenhang den Reichen ausdrücklich entschuldigt: »ihm hatte der Herr noch nicht seine göttliche Sohnschaft geoffenbart«. Anders der Kommentar im Folgenden.

11a (S. 148,ult.-150,4). Text: *ḥar beh hākēl a(y)k barnāšâ wa-qrây(hî) tâbâ a(y)k da-l-alāhâ. w-meṭul hânâ: »mânâ qârê-a(n)t lî tâbâ*«. *hânaw dēn d-en šarîrâ lāk d-men l-'el etêw w-bar tâbâ enâ, šapîr graytân(î) tâbâ. w-en men ar'â*

enâ a(y)k da-sbart, bîšâ'ūt qraytân(ī) tâbâ. ellū gēr qrây(hī) alâhâ tâbâ w-ešt(')el, kbar ū hwâ atrâ l-mellathôn.

Übersetzung: Er schaute also auf ihn wie einen Menschen und nannte ihn gut wie Gott. Und deswegen: »was nennst du mich gut«. Das (besagt): wenn es dir feststeht, daß ich von oben kam und der Sohn des Guten bin, dann hast du mich zutreffend »gut« genannt. Wenn ich aber von der Erde bin, wie du geglaubt hast, dann hast du mich schlecht »gut« genannt. Hätte er fürwahr ihn »guter Gott« genannt, und er hätte abgelehnt, vielleicht wäre das eine Gelegenheit für ihr Wort gewesen.

Erklärung: Der Kommentar konstatiert zunächst zu Beginn von 11a im Anschluß an das Vorangehende, offenbar tadelnd, daß der Reiche, obwohl er im Herrn nur einen Menschen sieht, ihn mit dem »gut« seiner Anrede wie zu Gott macht. Darauf folgt, mit »deswegen« eingeführt, zum dritten Mal das Zitat: »was nennst du mich gut«. Dazu unterscheidet die anschließende Erklärung zwei Fälle. Der erste ist persönlich gefaßt, an unseren Fragesteller gerichtet. Dabei ist die Annahme: »wenn es dir feststeht, daß ich der Sohn Gottes bin« völlig unrealistisch, eine reine Fiktion, was noch viel mehr vom zweiten Fall gilt, wo im Irrealis von einer Anrede mit »guter Gott« die Rede ist und der Herr diese abgelehnt hätte, was nach dem Kommentar vielleicht dazu geführt hätte, daß sie, die Juden, sich in ihrem Wort bestätigt sehen konnten. In welchem Wort? Ich denke an Jo. 10,33, wo sie sprechen: »wir steinigen dich wegen der Lästerung et quia tu, homo cum sis, facis te ipsum deum«.

11b (S. 150,4-15). Text: »mallfânâ hū qrây(hī) w-lâ »alâhâ«. w-aykanâ mešt(')el men šmâ hânâ haw d-emar 'al nafseh d-»râ'yâ tâbâ yâheb nafseh 'al appay 'âneh«. w-hâ kulhôn mallfânê d-mallfîn yulpânâ dakyâ w-kulhôn kê(')nê w-zadîqê tâbê metqrên. »aṭ(')eb lam gēr Mâryâ l-tâbê«. w-tûb d-»zârô'eh d-zar'â tâbâ breh hū d-nâšâ w-zar'â tâbâ bnêh d-malkûtâ«. w-aykanâ meškâhâ d-nehwê zar'â tâbâ w-zârô'eh bîšâ? w-aykanâ mešt(')el hwâ men šmâ tâbâ, w-mšawtef hwâ nafseh l-mârûtâ w-l-alâhûtâ wa-l-segdâtâ! ḥdâ ḥdâ menhên d-bîšâtâ b-reḥmat rēšânûtâ ašīḥat l-me'al 'al nâšûtâ. meṭul hânâ ann(ē)dâh Mâran l-râmûtâ qdâm alâhâ 'al d-mann(ē)dâ lâh hī l-nâšûtâ qdâm alâhâ. l-makkîkûtâ hâkêl 'abdâh pgûdtâ l-nâšûtâ d-bâh metdanyâ l-šebyânaw d-nâmôsâ mdabbrânâh.

Übersetzung: »Meister« hat er ihn genannt und nicht »Gott«. Doch wie lehnt er (auch) diesem Namen ab, jener, der von sich gesagt hat: »Der gute Hirt gibt sein Leben für seine Herde«. Und siehe: alle Meister, die eine reine Lehre lehren, und alle Gerechten und Rechtschaffenen werden »gut« genannt. »Tu Gutes, Herr, den Guten!« Und ferner: »Der Sämann des guten Samens ist der Menschensohn und der gute Same (sind) die Kinder des Reiches«. Und

wie kann der Same gut sein und der Sämann schlecht? Und wie hat er den guten Namen abgelehnt und (zugleich) sich selber der Herrschaft und der Gottheit und der Anbetung teilhaftig gemacht! Jedes einzelne von den Übeln hat es gewagt, in die Menschheit einzudringen aufgrund des Strebens nach dem ersten Rang. Deswegen hat unser Herr den Stolz vor Gott verworfen, weil dieser die Menschheit vor Gott verwirft. Die Demut hat also (der Herr) zum Zügel für die Menschheit gemacht, durch den sie sich den Willensäußerungen des Gesetzes, ihres Führers, fügt.

Erklärung: Der Abschnitt knüpft mit seinem ersten Satz eng an das Vorangehende an. Doch als Einleitung zu dem Folgenden ist in dem: *w-aykanâ mešt(')el men šmâ hânâ* im Gegensatz zu dem unmittelbar Vorangehenden wieder das *šmâ řâbâ* gemeint, so wie es in der Wiederholung dieses Satzes in der Mitte des Abschnittes heißt: *w-aykanâ mest(')el hwâ men šmâ řâbâ*. Das Ganze ist eine neue, breitere Behandlung des Themas von 10a, wo die Ablehnung der Anrede mit *řâbâ* in dem Herrenwort »was nennst du mich gut« auf die *makkikûtâ* des Herrn zurückgeführt wurde. Dieses *makkikûtâ* erscheint hier erweitert und vertieft. In 10a erschienen dazu zwei Zitate, in denen der Herr sich selber »gut« nannte, Matth. 20,15 und Jo. 10,11. Hier in 11b beginnt der Kommentar mit solchen Stellen, indem er zuerst Jo. 10,11 wiederholt ganz in der Form wie in 10a. Als Erweiterung gegenüber 10a wird hier in 11b angefügt, daß auch Menschen wie echte Lehrer, Gerechte und Rechtschaffene »gut« genannt werden, wozu das anschließende Bibelzitat gehört, Ps. 124,4: *at(')eb Mâryâ l-řâbê*, die Form der Peš, die auch der Kommentar hat, wenn man nicht nur die Zitationspartikel *lam* sondern auch das folgende *gêr* aus dem Zitat wegnimmt. Auch das letzte Zitat, Matth. 13,57f., nimmt zu dem guten Sämann den guten Samen, die Kinder des Reiches, hinzu. In diesem Zitat hat der Kommentar zunächst mit seinem *zârô'eh d-zar'â řâbâ hû breh d-nâšâ* genau die Form der VS, wâhren die Peš das gr. Partizip *ho speirôn* nicht nominal, sondern mit *haw da-zra'* wiedergibt und darauf die Kopula *itaw* folgen läßt. Im zweiten Teil des Zitats dagegen, in: *w-zar'â řâbâ bnêh d-malkûtâ* steht diese kurze Form des Kommentars der Peš nâher als der breiteren der VS.

In unsrer Stelle (11b) nimmt also der Kommentar die guten Menschen zu dem guten Herrn hinzu. Damit scheint Christus auf die Seite der Menschen zu treten. Doch auf die schon oben hervorgehobene Wiederholung der Frage: »Und wie hat er den guten Namen abgelehnt« folgt als letzter Beweis dafür, daß er das nicht tat, ein allgemeiner Hinweis darauf, daß der Herr sich selber Anteil an der Gottheit und der ihr gebührenden Anbetung zuschrieb, wobei der Kommentar offenbar entsprechende johanneische Stellen im Auge hatte. Man sieht: hier tritt klar in Erscheinung, daß dem Kommentar in der Behandlung der Schwierigkeit von dem nur einen guten Gott eine Benutzung

der zwei Naturen in Christus fern lag. Bei ihm bleibt es bei der personalen Einheit. Daß sich der Herr in seinem Wort von dem nur einen guten Gott davon auszunehmen schien, war gewollter Schein, um damit die Menschen vor Stolz und Hochmut Gott gegenüber zu warnen, um sie Demut zu lehren, die er nicht nur im Gegensatz zum Stolz, sondern auch zu der damit verwandten *rahmat rēšânūtâ* sieht. Von ihr hat der Kommentar schon zuvor gesagt, sie habe allem Bösen den Eintritt in die Menschheit ermöglicht, worin offenbar eine Anspielung auf die Sünde der Stammeltern liegt. Dazu kann aus Ephräm Hy. de paradiso 3,10 angeführt werden, wo es heißt, der Baum der Erkenntnis sei als Richter aufgestellt worden; er sollte, wenn Adam davon essen würde, ihm jenen Rang zeigen *d-awbed b-râmūteh* = den er durch seinen Hochmut (sic!) verlor.

Zu der dem Hochmut entgegengesetzten Demut (*makkikūtâ*) ist zu sagen, daß bei Ephräm dafür die Form *mukkākâ* erscheint wie z.B. zusammen mit dem gegensätzlichen *râmūtâ* in Sermones I 2,1901 f., wo vom Bösen gesagt wird: *b-yad râmūtâ en maqreb * zaynâ zahyâ mukkākâ hū* = »wenn er mit der Waffe des) Hochmuts kämpft, dann ist Demut die reine (Gegen)waffe«. *mukkākâ* steht bei Ephräm vor allem auch für die Selbsterniedrigung des Herrn in der Menschwerdung. So in Hy. de fide 51,1: »du hast deine Herrlichkeit herabgesenkt *l-sâkeh d-mukkākâ* = zu äußerster Erniedrigung«, in Hy. de fide 54,2: Engel dienten ihm »*kad hū b-mukkākâ hū*« und in Hy. contra haer. 24,7, wo es von der *mukkākâ* Jesu heißt, sie sei schöner als die Schönheit der Geschöpfe.

Für den zu *râmūtâ* gehörigen Begriff der *rehmat rēšânūtâ* findet sich bei Ephräm eine Stelle mit dem gleichen Ausdruck; nur daß hier aufgrund des Zusammenhangs *rēšânūtâ* auf die Bischofswürde eingeengt erscheint. Es ist Hy. de fide 87,6 und die Strophe lautet: »Es sah Satan, daß ihn die Wahrheit ersticke, (ihn) und sein Unkraut. Er schmiedete Ränke und legte Schlingen dem (christlichen) Glauben und warf unter die Priester (= Bischöfe) die Speere des Verlangens nach dem (bischöflichen) Rang«.

Auch zu dem »Zügel«, den der Herr den Menschen in der Demut anlegt, eine Stelle aus Ephräm. Dieser unterscheidet in Sermones de fide 1,317 ff. zwei Arten von Zügeln mit den Worten: *ūt pgūdē d-šebyânâ w-ūt pgūdē da-qtīrâ* = »es gibt Zügel des (freien) Willens und Zügel des (physischen) Zwanges«. Von den ersteren, die im Kommentar allein in Frage kommen, heißt es anschließend: »(die Zügel) des Willens sind (in) dein(er Hand), um das Übermaß deiner Freiheit zu zügeln«.

Zum Schluß sei eine Einzelheit nachgetragen, in der der Kommentar von Athanasius abweicht und wohl auch von Ephräm. Es geht um den Begriff der menschlichen Natur des Erlösers, den Athanasius, wie gezeigt, zur Erklärung des schwierigen Herrenworts von dem nur einen guten Gott heranzieht und

der im Kommentar nirgendwo erscheint. Bei Ephräm habe ich, wie schon gesagt, dieses Herrenwort in seinen von mir edierten Werken nicht zitiert und erklärt gefunden. Aber ein ähnlich schwieriger Ausspruch des Herrn, der nicht nur bei Athanasius und im Kommentar behandelt wird, sondern auch bei Ephräm, kann hier mit herangezogen werden. Es ist das Wort von der Zeit der Parusie in Matth. 24,36 (Marc. 13,32): »Jenen Tag aber und jene Stunde kennt niemand, weder die Engel im Himmel noch der Sohn, sondern allein der Vater«. Der Diatessaronkommentar zitiert und erklärt diese Stelle in dem nur armenisch erhaltenen Teil, XVIII 19, ohne jeden Hinweis auf die menschliche Natur Jesu. Anders wieder Athanasius. In oratio contra Arianos III 43 (PG 26. 413 B) sagt er, er glaube, daß keiner der Gläubigen nicht wisse, daß der Herr dies *dia tēn sarka hōs anthrōpos* (wegen des Fleisches als Mensch) gesagt habe. Es sei dann auch nicht ein Mangel des Logos, sondern *tēs anthrōpinēs physeōs* = der menschlichen Natur, der es eigen sei, *kai to agnoein* = auch (etwas) nicht zu wissen. Dazu vergleiche man, was Ephräm ebenfalls in einer Polemik gegen Arianer in Hy. de fide 77,23 ff. von der Frucht, d.h. vom Sohn Gottes, sagt, daß er sich herabließ, sich in den Körper kleidete und zusammen mit ihm in die schwachen Namen seiner Stammesgenossen. Str. 24: So wie er sich in unsre Menschheit (*nāsūtan*) gekleidet hat, hat er sich ferner auch in unser Wissen gekleidet, unsertwegen. Str. 25: Es wurde der Allwissende ein Nichtwissender. Er fragte und hörte wie ein Mensch, wegen des Menschen. Und dazu noch die Schlußstrophe 30: »Jene Stunde weiß er nicht«. Grund dieses Nichtwissens ist der Körper (*pagrā*), »in den er sich kleidete«. Ephräm spricht also hier christologisch wie Athanasius im Gegensatz zu dem Verfasser des Kommentars, der er somit kaum selber ist. Dazu sei zurückverwiesen auf den Schluß des Aufsatzes über die Perikope von der Samariterin am Brunnen.

Aithallahas Brief über den Glauben Ein bedeutendes Dokument frühsyrischer Theologie

Zu den kleineren Schriften der frühsyrischen Literatur gehört auch ein Brief des Bischofs Aithallaha¹, der allerdings in der Forschung bisher kaum Beachtung gefunden hat. Jedoch erweist sich dieses umfänglich recht kleine Schreiben bei eingehender Lektüre als ein Glaubenszeugnis von hohem Rang, das auf die theologische Diskussion im syrischen Christentum des 4. Jh. ein bezeichnendes Licht wirft. Über den Autor des Briefes namens Aithallaha² ist wenig bekannt; das Chronicon Edessenum³ berichtet von seiner Thronbesteigung im Jahre 636 der Seleukidenära (324 n. Chr.) und seiner Teilnahme am Konzil von Nizäa (325), die auch durch die Überlieferung bestätigt wird⁴. Des weiteren wird noch Aithallahas Bautätigkeit hervorgehoben⁵. Als Nachfolger im Bischofsamt nennt die Chronik Abraham, der 345/46 den Thron

- 1 Der Brief ist ursprünglich syrisch geschrieben, aber nur armenisch überkommen. Ausgabe mit lateinischer Übersetzung: J. Thorossian, *Aithallahae episcopi Edesseni epistola ad christianos in Persarum regione de fide*, Venetiis 1942. Der Autor hatte schon früher Exzerpte veröffentlicht, in: *Bazmaweb* 69 (1911) 559-567. Das elegante, klassische Armenisch spricht für ein hohes Alter der Übersetzung, wahrscheinlich ist sie ins 5. Jh. zu datieren (vgl. Thorossian 31), zur selben Zeit also, als auch Aphrahats und Ephräms Werke ins Armenische übersetzt wurden. Eine dt. Übersetzung des Briefes soll demnächst vorgelegt werden. Neuere Literatur bei D. D. Bundy, *The Letter of Aithallaha (CPG 3340): Theology, Purpose, Date*, in: III^e Symposium Syriacum 1980, Rom 1983 (OrChrA 221), 135-142.
- 2 Der syr. Konsonantenbestand 'ytlh' kann verschieden vokalisiert werden; der Armenier liest *At'el'ahay* (vgl. Thorossian, aaO., 31). Die Transskription arm. Buchstaben erfolgt nach H. Jensen, *Altarmenische Grammatik*, Heidelberg 1959, 9f. Auf jeden Fall ist Aithallaha ein theophorer Name, der nach Auskunft des Thesaurus Syriacus, 174, mit »Gott existiert« oder »Gott hat hervorgebracht« (caus. v. 't-') zu übersetzen wäre. Möglich wäre auch eine andere Etymologie von 'āṭā (»Zeichen«), mithin wäre die Bedeutung »Zeichen Gottes«.
- 3 Vgl. I. Guidi, *Chronica minora* I 1/2), Paris 1903, 4/5.
- 4 Vgl. F. Schultheß, *Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon (= AGWG.PH NF X.2)* Berlin 1908, 7. Abkürzungen erfolgen nach S. Schwertner, *TRE*, Berlin/New York 1976.
- 5 »Im Jahre 635 wurde der Friedhof in Edessa gebaut, in den Tagen des Bischofs Aithallaha, ein Jahr, bevor die große Synode in Nizäa war. Im Jahre 636 trat Aithallaha als Bischof in Urhai (Edessa) auf. Und er baute den Friedhof (coemeterium) und die Ostwand der Kirche. Im darauf folgenden Jahr kam die Synode Nizäa zusammen mit 318 Bischöfen.« (Übers. nach Guidi, aaO., 4,5-11). Ein weiterer Hinweis auf Aithallahas Mitwirkung am Bau der Sophienkirche in Edessa findet sich in einer anonymen Chronik (CSCO 81, 182 syr.).

bestieg, so daß Aithallaha gut 21 Jahre den Bischofsthron von Edessa innehatte. Innerhalb der syrischen Kirche⁶ scheint Aithallaha jedoch bald in Vergessenheit geraten zu sein, während sein Andenken von den Armeniern im 5. Jh. hochgehalten wurde⁷. Dem Kreis um Eznik von Kolb ist wohl auch die Übersetzung des Briefes zu verdanken.

Der Brief des edessenischen Bischofs behandelt in loser Reihenfolge verschiedene Themen, die im folgenden gesondert zu untersuchen sind: Zu Beginn des Briefes wird die trinitarische Frage erörtert (pp. 39-44). Es folgt ein knapper Exkurs über die Paschafrage der Quartodezimaner (pp. 44-47). Die Behandlung des christologischen Problems schließt sich an (pp. 47-60). Ihr folgt eine ausführlichere Auseinandersetzung mit dualistischen Strömungen und die Entfaltung einer christlichen Kosmologie und Angelologie (pp. 60-73), die schließlich in einen eschatologischen Ausblick einmündet (pp. 72-75).

Über die genaue Abfassungszeit des Schreibens ist nichts bekannt. Innere Kriterien — wie der Stand der trinitarischen und christologischen Diskussion — lassen eine Datierung gegen Ende des Episkopates um 340 in Frage kommen. Aithallaha ist von seiner Teilnahme am Konzil die arianische Kontroverse sehr wohl bekannt, obwohl er nie ausdrücklich den Namen des alexandrinischen Presbyters nennt; da er aber auch die Gottheit des Heiligen Geistes dezidiert verteidigt, scheint er wohl mit den pneumatomachischen Einwänden vertraut gewesen zu sein. Auch die klare Begrifflichkeit in seiner Trinitätslehre scheint, wie noch zu zeigen sein wird, eine spätere Phase des Diskussionsstandes vorauszusetzen, so daß man davon ausgehen kann, daß dieser Brief nicht direkt nach dem Konzil von Nizäa (325) geschrieben wurde. Wie noch zu zeigen sein wird, rücken ihn bestimmte Argumentationsmuster in die zeitliche Nähe zu Ephräm († 373), der ihn allerdings nicht mehr persönlich kennen konnte. Als Bischof von Edessa repräsentiert Aithallaha eine der bedeutendsten christlichen Gemeinden des Orients⁹. Das Schreiben hat, wie schon aus der Anrede hervorgeht, Briefcharakter und ist an die Christen im Perserland adressiert, worunter das Sasanidenreich zu verstehen ist. Die ausführliche Diskussion über die gute Schöpfung und die Herkunft des Bösen soll das Christentum gegen die Einwände seiner namentlich nicht genannten zoroastrischen und

6 Vgl. I. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, Rom ²1965, 84.

7 Vgl. Mose Chor., *Hist. Arm.* II 89 (R. W. Thomson, *M. Kh. History of the Armenians*, Cambridge Mass. ²1980, 246). Er spricht von einem Euthalius, der aber vom Konsonantenbestand mit Aithallaha zu identifizieren ist, s. aaO., Anm. 8.

8 Koriun verweist in seiner *historia S. Mesrobii VII* (Norehad, in: K. H. Maksoudian, *Vark' Mashtots'i. Koriwn*, New York 1985, II 30) auf die lebhaften Beziehungen zwischen Armeniern und Syrern im 5. Jh. Auf Parallelen zwischen Eznik und Aithallaha in Kosmologie und Anthropologie ist noch im folgenden näher einzugehen.

9 Vgl. E. Kirsten, Art.: Edessa, in: *RAC* IV 552-597; H. J. W. Drijvers, Art.: Edessa, in: *TRE* IX 277-288. Die Aberkiosinschrift bezeugt die Existenz von Christen in der Mitte des 2. Jh. in Edessa.

dualistischen Gegner absichern. In Aphrahat dem Persischen Weisen haben wir einen Autor, der zeitgleich mit Aithallaha im Westteil des Sasanidenreiches schreibt¹⁰; zwischen beiden gibt es Berührungspunkte, da die syrischsprachigen Christen nur durch die politische Grenze, nicht aber durch die sprachlich-kulturelle Grenze getrennt waren. Ephräm, der wohl bedeutendste Autor syrischer Zunge, kann in mancherlei Gedankenführungen als theologischer Erbe Aithallahas angesehen werden, dessen unermüdliches Engagement für den rechten Glauben er am nachhaltigsten und erfolgreichsten durchgeführt hat.

1. *Die trinitarische Frage: Die Auseinandersetzung mit Arius*

Nach einem kurzem Proömium mit trinitarischer Grußformel¹¹ leitet Aithallaha direkt zu den besonderen geschichtlichen Zeitumständen über. Er verweist auf die Christenverfolgung unter Diokletian, die auch bei den Gläubigen des Perserreiches Spuren in der Überlieferung hinterlassen hat¹². Aithallaha kommt dann lobend auf den Frieden unter Kaiser Konstantin zu sprechen und auf dessen Mitwirkung beim Konzil von Nizäa¹³. Kernstück seiner Ausführungen ist ein Credo, das, wie schon die älteste Forschung herausgestellt hat, sich nicht unerheblich von der offiziellen Formulierung der Konzilsakten unterscheidet¹⁴:

»Und es entstand eine Diskussion unter allen Bischöfen bezüglich des Glaubens im Beisein von Kaiser Konstantin. Sie prüften die Schriften und schrieben folgendes Glaubensbekenntnis nieder: Einer ist Gott, der Herr aller Dinge, einer ist sein Sohn, unser Herr Jesus Christus, Gott, Gottes Sohn, gezeugt, nicht geschaffen, Schöpfer, nicht Geschöpf, und einer ist der Heilige Geist, der lebendige, der aus dem Vater hervorgeht und mit dem Vater und Sohn verherrlicht wird, ein gepriesener, verherrlichter Gott, drei vollkommene Personen, Vater, Sohn und Heiliger Geist. Wie der Vater vollkommen ist in Person und Macht und Weisheit, so auch der Sohn und der Heilige Geist, zusammen in einer Wesenheit dreifaltig, ein Selbstand (Substanz) und eine Natur, eine Macht, ein Wille, ein Königtum und eine Herrschaft. Alles, was der Vater hat, hat auch der Sohn und der Heilige Geist, ausgenommen jenes eine, daß der Vater nicht der Sohn ist und der Sohn nicht der Vater und der Geist nicht Vater oder Sohn«¹⁵.

10 Ausgabe: J. Parisot (ed./tr.) *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes I-XXIII* (= PS I), Dem. XXIII in PS II, 1-489, *Lutetiae Parisiorum*. Eine dt. Übersetzung ist in der Reihe »Fontes Christiani« (Freiburg 1991) erschienen.

11 Vgl. Thorossian 38,1-10. Der Hinweis auf den »einen und wahren Gott, der Vater ist und Herr und Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge«, erinnert ans Credo.

12 Vgl. Thorossian 38,11-16. Vgl. Aphr., Dem. V (Über die Kriege), Dem. XXI (Von der Verfolgung).

13 Vgl. Thorossian 38,16-41,16. Vgl. auch Eus., *vitConst* VI-XIII (PG XX 1059-1070).

14 So Thorossian im Vorwort, 34, sowie I. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, 84. Eine Parallele zur Exp. fidei des Athanasius liegt auch nicht vor (vgl. PG XXV 200-208).

15 Thorossian 41,14-42,1.

Mit Thorossian¹⁶ kann man eher von einer Abhandlung über den Glauben, die Aithallaha den Konzilsvätern in den Mund legt, als von einem Glaubensbekenntnis im eigentlichen Sinne sprechen. Doch verraten Wendungen wie »gezeugt, nicht geschaffen«, »Schöpfer, nicht Geschöpf« und der »Heilige Geist, der aus dem Vater hervorgeht«, den Einfluß nizänischer Terminologie. Daneben werden auch Elemente sichtbar, die in der früh-syrischen Tradition eine besondere Rolle spielen. So greift Aithallaha die für den syrischen Raum beliebte εἴς-Formel auf, die ebenfalls in den Darlegungen des Persischen Weisen eine Parallele hat¹⁷. Die Begründung der Einheit Gottes in Natur, Macht, Wille, Königtum und Herrschaft ist ein Gedanke, der in den Thomasakten begegnet und auch mit den Oden Salomos Berührungspunkte aufweist¹⁸. Die Bezeichnung »Wesenheit« (*ṭūtā*) für das Allgemeine in Gott und »Person« (*qnōmā*) für das Besondere findet sich auch in den späteren Schriften Ephräms, der aber im Gegensatz zu Aithallaha nicht immer eindeutig in seiner Begrifflichkeit ist¹⁹. Doch hatte sich schon bis zur Mitte des 4. Jh. in der theologischen Diskussion der »Wesens«-Begriff dahin geklärt, daß unter *ṭūtā* das anfanglose, immaterielle Sein Gottes verstanden wurde. Gegen den arianischen Subordinationismus stellt der edessenische Bischof die Vollkommenheit des Sohnes heraus, ein Gedanke, der auch bei Ephräm seinen Niederschlag gefunden hat²⁰. Mit der griechischen Theologie ist auch Aithallaha darum bemüht, die orthodoxe Trinitätslehre²⁰ gegen die sabellianische Einebnung der Personunterschiede in Gott zu verdeutlichen²¹. Aithallaha greift nochmals die εἴς-Formel auf, um dann nachdrücklich die Immaterialität und Unerforschlichkeit Gottes herauszustellen:

»Vielmehr ist der Vater einer und der Sohn einer, und einer ist auch der Heilige Geist, zusammen eine gepriesene Natur in der Dreifaltigkeit, einfach ohne Zusammensetzung, unerforschlich, unsichtbar, ohne Anfang und Ende, ohne Ursache, unverweslich, unsterblich,

16 Vgl. Thorossian 34.

17 Vgl. Eph 4,4-6; 1 Klem 46,6; Aphr., Dem. XXIII 60; nach E. Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ, Göttingen 1926, 1-46, gehört die εἴς θεός-Formel zum festen Bestandteil der christlichen Apographik im syro-palästinischen Raum.

18 Vgl. ActThom 40.48. Zum ganzen Problem s. H. J. W. Drijvers, Early Forms of Antiochene Christology, in: C. Laga, u.a. (Hg.), After Chalcedon. Studies in Theology and Church History, Leuven 1985, 99-113.

19 Vgl. E. Beck, Die Theologie des hl. Ephräm in seinen Hymnen über den Glauben, Rom 1949, 39-41.55. Er verweist darauf, daß einzig der Wesensbegriff eindeutig ist, da Ephräm unter *ṭūtā* das einzigartige und anfanglose Wesen Gottes versteht. Eine vorläufige Klärung der trinitarischen Begrifflichkeit wird in der um 400 redigierten narratio des persischen Märtyrerbischofs Simon erreicht (vgl. NarrSim 94: PS II 950,10-17).

20 Die Vollkommenheit des Sohnes bezieht sich nach Ephräm besonders auf die Gotteserkenntnis (vgl. HdF LXXVII 8-13; HdF XI 10; LXX 14f.; SdF II 1-6).

21 Vgl. Athan., exp. fid. 2 (PG XXV 204). Aithallaha nimmt jedoch im Unterschied zur exp. noch den Heiligen Geist hinzu. Auch Ephräm geht es um sehr reale Personenunterschiede (vgl. SdF II 605-616.621 f.635-38).

unermesslich, unfassbar, der er alles umfaßt, selbst aber von niemandem umfaßt werden kann. Vom Raum wird er nicht eingeschlossen, und weder vom Himmel noch von der Erde wird er begrenzt, der er in der Schöpfung und außerhalb alles Geschaffenen ist, fern von allen durch die unvermischte Natur und nahe bei allen durch beständige Vorsehung«²².

Im Ausdruck »unvermischte Natur« klingt ein Grundanliegen antiochenischer Frömmigkeit an, die an Herausstellung der Eigenständigkeit und der bleibenden Differenz zwischen Göttlichem und Menschlichem interessiert ist. Dadurch soll vor allem die Transzendenz Gottes bewahrt werden. Die Tendenz zu einer negativen Theologie, die eher sagt, was Gott nicht ist, läßt sich schon in den Thomasakten²³ angedeutet finden und wird bei Ephräm voll entfaltet. In einigen Formulierungen scheint Ephräm sogar von Aithallaha abzuhängen²⁴. Die pointierte Darstellung göttlicher Transzendenz und Erhabenheit auch über den Raum ist als Polemik gegen die bardaisansche Kosmologie zu verstehen, in der der Kosmos das umfassende Element bildet, in dem sich selbst die göttlichen Elemente bewegen²⁵. In Parallelität zu jüdischen *maqom*-Vorstellungen²⁶ betont Aithallaha, daß Gott der Ort der Welt sei, selbst aber nicht von Raum und Ort begrenzt sei. Bei aller Betonung der Transzendenz Gottes ist dem Bischof von Edessa aber auch daran gelegen, die Immanenz Gottes herauszustellen, eine spannungsreiche Einheit, die speziell noch in der christologischen Frage wiederkehren wird.

Für Aithallaha ist der Vater als Vater die alleinige Ursache von Sohn und Geist und damit der absolute Ursprung aller:

»Einer ist Gott, der Vater ohne Genossen und ohne Ursache, wie der Apostel sagt: 'Einer ist Gott, der Vater'. (1 Kor 8,6) Alles ist aus ihm — von Anfang an und von Ewigkeit her —, der Ursache des Sohnes ist durch natürliche Zeugung und des Geistes durch ewigen Hervorgang«²⁷.

Gegen die Bardaisaniten, die in ihrer Kosmologie Gott noch mitschöpferische Elemente als Genossen beilegen²⁸, stellt Aithallaha die Alleinursächlichkeit

22 Thorossian 42,1-12. Gott läßt sich nicht abschließend definieren (*sayyek*), Aphr., Dem. XXIII 59, Ephr., HdF LXVII 24; LXIX 17f.; LXXIV 16. Der »Unfaßbare, der alles umfaßt«, ist ein stehender Ausdruck in der syrischen Theologie geworden, vgl. Thesaurus Syriacus, 2550, zur Wurzel (*s-w-k*).

23 Gott ist der Namenlose, der allerdings in Jesus Christus einen Namen hat und sich offenbart, vgl. ActThom 39.70 (syr.). 80 (syr.).

24 Vgl. E. Beck, Die Theologie des hl. Ephräm, 23-24; ders., Ephräms Reden über den Glauben, Rom 1963, 42-63. Zur Unerforschlichkeit Gottes bzw. Christi vgl. besonders SdF 266 ff.; die Unerforschlichkeit ist ein Grundaxiom im frühsyrischen Denken, das auch in der späteren Tradition beibehalten wurde, so auch bei Narsai, auf den Ephräm eingewirkt hat: T. Jansma, Narsai and Ephräm, in: PO 1 (1970) 49-68.

25 Vgl. H. J. W. Drijvers, Bardaisan of Edessa, Assen 1966, 155.132.136.

26 Vgl. Jastrow, Hebrew Aramaic English Dictionary, repr. New York 1967, I 830: GenR 68; PesR 21; AbZar 40^b; Nid 49^b.

27 Thorossian 42,12-17. Daß Gott bei der Erschaffung der Welt keinen Genossen hat, gemeint sind mitschöpferische Äonen, ist auch die fundamentale Aussage Ephräms in HdF VI 11 f.

28 Vgl. Drijvers, Bardaisan, 96-126.134-39.

Gottes heraus. Anders als die Arianer betont Aithallaha, daß Zeugung des Sohnes und Hervorgang des Geistes sich vor aller Zeit in der Ewigkeit ereignen; damit hat er die Zeugung des Sohnes von der zeitinitiiierenden Schöpfung klar getrennt. Die Eigentümlichkeiten und Relationen der göttlichen Personen werden gleichfalls gewahrt: Der Vater ist ἀρχή, sein Verhältnis zum Sohn ist die natürliche Zeugung (gegen eine adoptianisch verstandene Sohnschaft gerichtet) und das Verhältnis zum Heiligen Geist ist durch ewigen Hervorgang gekennzeichnet²⁹. Wie nun das Prä des Vaters als Ursprung von Sohn und Geist näher zu begründen ist, ohne daß zeitliche Vorstellungen in die innergöttliche Relationen eingetragen werden oder die Unterschiede in den Relationen verwischt werden, etwa in dem Sinne, daß auch der Sohn Mitursache des Geistes wäre, bleibt das Geheimnis orthodoxer Trinitätslehre. Dem Diskussionsstand des 4. Jh. entspricht es, daß das Verhältnis von Sohn und Geist im innergöttlichen Relationgefüge nicht näher beleuchtet wird.

Eine Auseinandersetzung mit der traditionellen Vorstellung vom λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός stellt der folgende Textpassus dar:

»Und wie das Wort ständig, im Schweigen und im Reden, bei seinem Sprecher ist und es keinen Zeitpunkt gibt, da der Sprecher eines Wortes ohne sein Wort wäre, so war auch von Natur aus und in der anfangslosen Ewigkeit der Sohn mit und bei dem Vater, nicht als Genosse, sondern als gepriesener Gezeugter im Schoße des Vaters, das heißt aus der göttlichen Natur des Vaters«³⁰.

Die Vorstellung vom inneseienden und nach außen tretenden Wort greift ein recht beliebtes Verstehensmodell aus der Stoa auf, das die Arianer wohl zur Herabminderung des Logos anführten und das deshalb von Athanasius bekämpft wurde³¹. Auch in dem Ephräm zugeschriebenen Diatessaronkommentar³² findet sich die Tendenz, Wort und Sprecher des Wortes näher zusammenzurücken und vor allem keine zeitliche Differenz aufkommen zu lassen.

Daß auch der Heilige Geist Gegenstand der theologischen Ausführungen Aithallahas ist, zeigt die fortgeschrittene Diskussion, die auch um die pneumatomachische Frage³³ bereichert wurde:

29 Auch Athan., c. Ar. 2,7 (PG XXVI 161A) kennt τὴν ἐκ τοῦ πατρὸς φυσικὴν γέννησιν des Sohnes. Zum ἐκπορεύεσθαι des Hl. Geistes s. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961, 437.

30 Thorossian 42,17-24.

31 Vgl. M. Mühl, Der λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός von der ältesten Stoa bis zur Synode von Sirmium 351, in: ABG 7 (1962) 7-56. Athanasius ist bemüht, beide logoi aus offenbarungstheologischen Gründen miteinander zu identifizieren.

32 Vgl. Ephr., In Diat I 4 zu Joh. 1,1 (Leloir 4). Der Sohn ist nicht »Genosse« des Vaters, so Ephr., HdF VI 12. Christi Sohnschaft ist nach Ephr. sowohl vom arianischen Subordinationismus als auch von der bardaisanschen Elementenspekulation zu trennen.

33 Die pneumatomachische Kontroverse hat in den nach 363 entstandenen Hymnen über den Glauben ihren Nachhall gefunden, vgl. HdF XXII, XXIII, XL, LIX, LXXIII.

»Und einer ist der Geist Gottes, der aus dem Vater hervorgeht, wie der Apostel sagt: 'Ein Geist des Glaubens ist in allen'. (2 Kor 4,13) Und wir sind durch ihn lebendig, und wir glauben, daß das, was aus Gott ist, von Natur aus Gott bei Gott ist. Wie die Person des Vaters vollkommen ist, so auch die des Sohnes, so auch die des Heiligen Geistes, und nicht so, daß durch Ort und Raum ihre Personen getrennt würden, sondern durch ihre eigene Kraft zeigen sie sich selbst einander und werden selbst ineinander sichtbar, ohne daß sie sich trennen und mittendrin teilen würden. Wir aber haben aus dem wahren Mund dessen gehört, der zu den Jüngern gesagt hat: 'Geht in die Welt im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes'. (Mt 28,19; Mk 16,15) Und wir haben geglaubt an die drei heiligen Namen, welche die drei wahren Personen haben, welche wir von den heiligen Aposteln empfangen haben.«³⁴

Sehr deutlich spricht sich Aithallaha hier für die Gottheit des Heiligen Geistes aus. Er ist »aus Gott und von Natur aus Gott bei Gott«, eine Formel, für die sich in der syrischen Literatur keine unmittelbare Parallele angeben läßt³⁵. Das Ineinander und Zueinander der göttlichen Personen ist nicht räumlich zu denken; gleichwohl werden die realen Personenunterschiede nicht verwischt. Ein neuer Aspekt ergibt sich durch die Einführung der Namenstheologie in den trinitarischen Kontext. Die Anrufbarkeit des einen Gottes in drei Namen ist das früh-syrische Trinitätsmodell schlechthin, besonders aber bei Aphrahat³⁶. Der Name Gottes bezeichnet bei den Semiten seine Offenbarungsseite, in der er Welt und Menschen gegenüber in Erscheinung tritt. Während der Sabellianismus, der nach Epiph., Pan. haer. 62,3 f., in Mesopotamien verbreitet war, nur äußere Benennungen (ὀνομασίαι) gelten lassen will, schließt das syrische *šmā* (arm. *anown*) bei Aithallaha und später auch bei Ephräm einen realen Personenunterschied (syr. *qnōmā* = arm. *anjn*) ein. Gerade für seine Namenstheologie konnte sich Ephräm auf Aithallaha berufen. Um jeden heilsökonomisch begründeten Subordinationismus zu vermeiden, finden sich bei Aithallaha auch kaum Aussagen, die Sohn und Geist als bloße Instrumente des göttlichen Schöpfers erscheinen lassen³⁸. Aithallaha bemüht sich vielmehr, die Einheit des göttlichen Wesens auch in den nach außen gerichteten heilsökonomischen Tätigkeiten zu wahren, so daß auch die Heilsgeschichte als ganze das Werk der einen und ungeteilten Dreifaltigkeit ist:

»... Und durch dieses Wort sind Vater, Sohn und Geist voneinander nicht getrennt, sondern sie wohnen zusammen in einem einzigen Tempel und heiligen alle Menschen, die glauben. Zusammen geben sie die Gaben, denn das, was der Vater gibt, gibt — so heißt es — auch der

34 Thorossian 42,24-45,9.

35 Ephräm bezeugt mehr indirekt die Gottheit des Hl. Geistes, vgl. E. Beck, Theologie des hl. Ephräm, 81-92.

36 Vgl. Dem. XXIII 63: PS II 133,3-8; P. Bruns, Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen, Bonn 1990.

37 Zur Bedeutung der Namen in Ephräms Trinitätslehre vgl. P. Bruns, Arius hellenizans, in: ZKG 101 (1990) 21-57, hier: 36-43.

38 Ausnahmen sind die Formulierungen bei Thorossian 54,22 f.; 57,20 f.

Sohn, das (gibt) auch der Heilige Geist. Alle Geschöpfe sind Geschöpfe des Vaters, der sie durch seinen Sohn und Geist erschaffen hat. Und daß Vater, Sohn und Heiliger Geist eines Wesens sind, sagt Mose ... (Dtn 32,39; 6,4).«³⁹

In Analogie zur lateinischen Tradition der *inseparabilis operatio ad extra*⁴⁰ entwickelt hier Aithallaha im Anschluß an das nizänische Homousios und den jüdischen Monotheismus seine Vorstellung von der ungeteilten Heilswirksamkeit der Dreifaltigkeit, die alle Gaben gemeinsam gibt und ungetrennt im Gläubigen einwohnt. Mit bemerkenswerter Deutlichkeit greift Aithallaha hier den nizänischen Schlüsselbegriff des Homousios auf und versucht, ihn in der syrischen Kirche heimisch zu machen. Damit ist seine Terminologie ausgereifter als die Ephräms, der, obgleich zeitlich später, dennoch einen konfuseren Wesensbegriff voraussetzt⁴¹. Hier zeigt sich einmal mehr die sprachliche und theologische Differenz zwischen dem gebildeten Episkopat und den Vertretern der Mönchskirche. Die Frage, wie bei dieser starken Betonung der Einheit Gottes die Eigentümlichkeiten und unterschiedlichen Tätigkeiten der einzelnen göttlichen Personen noch adäquat gewahrt bleiben können, bleibt offen⁴². Daß der Sohn wie bei Ephräm⁴³ auch für Aithallaha Schöpfungsmittler ist, zeigt, daß Aithallaha den Gedanken einer *inseparabilis operatio ad extra* im Hinblick auf die Schöpfung noch nicht ganz zu Ende gedacht hat. Diese müßte dann wie die Heilsökonomie als das Werk des Vaters *und* des Sohnes *und* des Heiligen Geistes erscheinen. Aber vielleicht erwies sich hier die Idee der ἀρχή des Vaters doch als zu dominant.

Exkurs: Die Paschafrage

Neben der arianischen Kontroverse streift Aithallaha auch die Paschafrage⁴⁴, die auf dem Konzil mitbehandelt wurde und in den syrischen Gemeinden noch im 4. Jh. kontrovers diskutiert wurde. In Übereinstimmung mit Eusebius überliefert auch Aithallaha die Anordnung Konstantins, das Pascha an einem

39 Thorossian 57,14-23.

40 Vgl. W. Geerlings, *Christus Exemplum*, Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins (= TTS 13), Tübingen 1978, 53-55.

41 Ephräm verwendet Begriffe wie *ṭiyā*, *ṭiūtā* nicht im technischen Sinne des Konzils, vgl. dazu Bruns, aaO., 26-31.

42 Es ist nicht mit Gewißheit auszumachen, ob das arm. *oriç* für syr. *p-r-š* steht oder nicht. In der trinitarischen Terminologie der Syrer meint *p-r-š* die Distinktion der göttlichen Personen, vgl. *Thesaurus Syriacus*, 3301.

43 »Wenn du den Vater erforschen kannst, wirst du mit ihm und in ihm den Sohn finden. Bei seinem Mund ist er, wenn er befiehlt, und bei seinem Arm, wenn er erschafft. Durch ihn erschafft er und durch ihn befiehlt er.« (SdF I 73-78)

44 Neuere Einsichten bei G. Visonà, *Pasqua quartodecimana e cronologia della passione*, in: EL 102 (1988) 259-315.

einzigsten Tag zu feiern⁴⁵. Abgelehnt wird die Quartodezimanerpraxis, das christliche Osterfest nach dem jüdischen Kalender am 14. Nisan zu begehen:

»Und sie (die Bischöfe) sollen keinesfalls auf jene Zahl achten, die die Hebräer, die Feinde des Kreuzes, haben, die keinesfalls diesem Geheimnis des Lebens, dem Neuen Bund, zugehörig geworden sind, gemäß jenem Wort, das Paulus sprach: 'Unser Pascha ist Christus, der geschlachtet wurde, und wir wollen das Fest nicht im alten und schlechten Sauerteig der Ungerechtigkeit begehen, sondern in den ungesäuerten Azymen der Milde, des Mitleids und der Wahrheit'. (1 Kor 5,7 f.) Nicht so, wie die Hebräer Jahr für Jahr ein (Pascha-)Lamm opfern, hat Christus Jahr für Jahr gelitten. Denn die Hebräer essen einmal im Jahr das (Pascha-)Lamm, wir aber essen allezeit den wahren Leib des Gotteslammes, welches der Herr und Gesalbte ist, und stets ist er uns das Pascha«⁴⁶.

Die antijüdische Polemik ist unüberhörbar. Ein Blick in die etwa zur gleichen Zeit entstandene XII. Darlegung Aphrahats des Persischen Weisen über das Pascha⁴⁷ läßt eine ähnliche Tendenz erkennen, das christliche Fest vom jüdischen Pendant abzugrenzen. Gerade in Syrien, wo die Ablösung des Christentums vom jüdischen Mutterboden zögerlicher voranschritt als in der Reichskirche, scheinen sich judenchristliche Traditionen länger behauptet zu haben als anderswo⁴⁸. Die Paschatheologie der frühen Syrer läßt Berührungen mit Melito von Sardes erkennen⁴⁹. Für Aithallaha und Aphrahat ist nicht der Auferstehungsgedanke im Paschamysterium konstitutiv, sondern der eucharistische und kreuzestheologische Aspekt. Der ein für alle Male am Kreuz geschlachtete Christus ist das wahre Paschalamm, das dem Gläubigen in der Eucharistie gereicht wird⁵⁰. Das altbundliche Pascha hat gegenüber dem neubundlichen, dem »wahren Pascha«, nur den Charakter einer präfigurierenden Typologie⁵¹. Auch wenn sich aus der XII. Darlegung Aphrahats nur schwerlich eine christliche Paschaliturgie rekonstruieren läßt⁵², zeigt die breite Auseinandersetzung mit dem Thema, daß die Frage der Quartodezimanerpraxis in Syrien noch immer nicht im großkirchlichen Sinne geklärt war. Im Gegenteil: in der Christologie wie in der Paschafrage läßt der Persische Weise keine Beeinflussung durch das Nizänum erkennen. Der Brief Aithallahas an die Christen in Persien hat in den Darlegungen Aphrahats jedenfalls kein nachweisliches

45 Vgl. Thorossian 45,13-20; Eus., vitConst III 18,2.6; 19.2.

46 Thorossian 45,20-46,3.

47 Vgl. hierzu Visonà, 308-315.

48 Vgl. M. Simon, Verus Israel, Paris ²1964, 370, bes. Anm. 6.

49 Vgl. dazu G. A. M. Rouwhorst, The Date of Easter in the Twelfth »Demonstration« of Aphraates, in: StPatr XVII 3, Oxford 1982, 1374-1380, hier: 1375.

50 Vgl. Aphr., Dem. XII 6.8; Visonà 311, Anm. 258.

51 Das syr. *bašrārā* (in Wahrheit) meint die volle Realität gegenüber dem bloßen Typus (Dem. XII 6). Zu Christus, dem »wahren Paschalamm«, vgl. auch Cerbelaud, Cyrillonas. L'Agneau Véritable, Chevetogne 1984.

52 Vgl. hierzu Visonà 311 ff.

Echo gefunden, auch wenn sich hinsichtlich der Theologie zwischen beiden Autoren Berührungspunkte ergeben.

2. Die christologische Frage: Eine frühsyrische Trennungschristologie

Der Satz, daß »Gott fern von allen ist durch die unvermischte Natur«, gibt das Grundanliegen der Theologie und implizit auch der Christologie des edessenischen Bischofs wieder⁵³, nämlich die saubere Distinktion zwischen Göttlichem und Menschlichem, zwischen Geschaffenem und Ungeschaffenem, zwischen Zeitlichem und Ewigem. Hatte die traditionelle Logoslehre des syrischen Raumes (Tatian)⁵⁴ durch die Zwischenstellung des Logos versucht, zwischen dem transzendenten Ureinen und der Vielheit der Welt zu vermitteln, was dann die Subordination des Logos zur Folge hatte, so sah sich nun die antiarianische Theologie des 4. Jh. vor die Aufgabe gestellt, das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz in Christus nach dem Wegfall der ontischen Zwischenstufen neu zu definieren⁵⁵. Gerade bei Aithallaha läßt sich die Tendenz feststellen, stärker zwischen Göttlichem und Menschlichem zu scheiden, um so die Eigenständigkeit der beiden Bereiche, vor allem aber die Transzendenz des Göttlichen zu sichern. Daß sich dahinter auch eine Theologie der Welt verbirgt, die in steter Auseinandersetzung mit dem persischen Dualismus entwickelt wurde, sei hier nur vermerkt und soll später noch ausführlicher dargelegt werden⁵⁶. Für die Christologie ist das eigentliche Problem, wie Einheit und Verschiedenheit in Christus zu denken ist. Aithallahas bevorzugtes Modell ist das der Einwohnung⁵⁷:

»Wie also z.B. seine Gottheit in unserer Menschheit einwohnt und unsere Menschheit durch seine Gottheit verherrlicht wird, so hat er bisweilen unterschiedslos (vermischend) von der Menschheit und der Gottheit wie von einer einzigen Sache gesprochen, bisweilen hat er aber auch von der Gottheit unterscheidend gesprochen und auch über die Menschheit gesondert und geschieden geredet«⁵⁸.

Der biblische Ausgangspunkt für die Einwohnungschristologie ist mit Joh 1,14 gegeben, einer Stelle, die Aithallaha wie folgt wiedergibt:

»Der Evangelist Johannes spricht: 'Das Wort ist Leib geworden und hat unter uns gewohnt', d.h., Gott hat einen Leib angezogen, 'und wir schauten seine Herrlichkeit, die Herrlichkeit

53 Thorossian 42,10 f.

54 Vgl. dazu M. Elze, *Tatian und seine Theologie*, Göttingen 1960.

55 Vgl. dazu A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, Freiburg 1979, 382-385 (Christologie im arianischen System).

56 Gott ist der Welt inhärent, ohne sich mit ihr zu »vermischen« (Thorossian 62,3).

57 Vgl. Art. σκηνώω und σκηνώσις in: Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 1237b-1238a; zur syr. Terminologie vgl. *Thesaurus Syriacus*, 714. Vgl. auch den Index bei Grillmeier, aaO., 824.

58 Thorossian 50,27-53,5.

wie die des Eingeborenen vom Vater, voll Gnade und Wahrheit'. (Joh 1,14) Was ist denn die Herrlichkeit, die wir schauten, anderes als die Macht der Zeichen, die er wirkte? Oder was ist denn die Wahrheit anderes als die Gottheit, die in seiner Menschheit einwohnte, und was ist denn die Gnade anderes als die körperhafte Menschwerdung«⁵⁹?

Da der Brief Aithallahas nur armenisch überkommen ist, läßt es sich nicht mit Sicherheit entscheiden, ob das arm. *marmin* (*caro, corpus, homo, cadaver*)⁶⁰ für syr. *besrā* (σάρξ) oder *pagrā* (σῶμα) steht. Wahrscheinlich ist aber das letzte, da die Lesart »Und das Wort ist Leib geworden« sowohl bei Aphrahat als auch bei Ephräm bezeugt ist⁶¹. Das Bekleideschema ist innerhalb der syrischen Theologie das Inkarnationsmodell schlechthin und hat über die syrische Übersetzung des Nizänums (423/424 Synode von Markabta) definitiv seinen Platz in der persischen Reichskirche gefunden⁶². Daß Aithallaha ausdrücklich vom Evangelisten Johannes spricht, könnte ein Hinweis dafür sein, daß er auch das Tetraevangelium gekannt hat⁶³. Die Einwohnungstheologie ist bei den frühen Syrern ausgesprochen beliebt und scheint vorzugsweise in der antiochenischen Tradition der Christologie rezipiert worden zu sein⁶⁴. Hinter dem armenischen Ausdruck *tesçowt'iwn marmnawor* (*incarnatio corporalis*) verbirgt sich vermutlich der syrische Terminus *metgaššmānūtā* (*assumptio corporis*), der zusammen mit *metbassrānūtā* (*incarnatio*) den Syrern als terminus technicus für die Menschwerdung Christi zur Verfügung steht⁶⁵. Aithallaha hat diesen Begriff wohl der griechischen Tradition (σάρκωσις, σωματώσις) entnommen, da der frühe Syrer (Aphrahat, Ephräm) keine große Vorliebe für abstrakt-technische Redeweise hegte⁶⁶. Um die Eigenständigkeit der Gottheit und Menschheit Christi deutlich herauszustellen, ordnet Aithallaha in einer umfangreichen Testimoniensammlung die einzelnen Bibelstellen jeweils der menschlichen und der göttlichen Seinsweise Christi zu. So ist der ganze Bereich der Affekte und der Wandelbarkeit der Menschheit zugeordnet⁶⁷,

59 Thorossian 46,4-13.

60 J. Miskgjan, *Manuale Lexicon armeno-latinum*, (Romae 1887) repr. Louvain 1966, 216a.

61 Vgl. Joh 1,14 in: PS I 282.391; Ephr., In Diat. I 1.8.

62 Vgl. A. Vööbus, *New Sources for the Symbol in Early Syrian Christianity*, in: VigChr 26 (1972) 291-296, hier: 295. Zum Bild vgl. S. Brock, *Clothing metaphors as a means of theological expression in syriac tradition*, in: M. Schmidt (Hg.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter*, Regensburg 1982, 11-40.

63 Vgl. zum Diatessaron I. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, 35-37.

64 Vgl. dazu H. J. W. Drijvers, *Early Forms of Antiochene Christology*, 99-113.

65 Bei Aphrahat begegnen beide Begriffe nicht; die im Thesaurus Syriacus, 554.794, aufgeführten Belegstellen für Ephräm sind der Editio Romana entnommen und daher nicht unbedingt zuverlässig. Ephräm spricht zwar häufig vom Einkleiden, doch liebt er die abstrakte Formulierung nicht. In der syr. Tradition begegnen diese technischen Begriff vor allem in der syr. Übersetzung des Gregor Thaumaturgos (Lagarde, An. Syr. 32,10; 66,11.18; 67,27; 72,1).

66 Vgl. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 1224a; 1368b, Thes. Syr., 554.794.

67 »Alles, was die Schriften über die Qualen und Leiden gesagt haben, über die Erlösung und »daß er zunahm« (Lk 2,40), haben sie über den Leib gesagt, den er anzog.« (Thorossian 46,21-23).

während die Gottheit davon unberührt bleibt. Auch die von den Arianern so gerne herangezogene Stelle Joh 14,28, wonach der Vater größer ist als der Sohn, ist nach Ansicht Aithallahas nicht auf die Gottheit, sondern auf die Menschheit zu beziehen⁶⁸. Eine besondere Privilegierung des Fleisches Christi besteht darin, daß es, obgleich selber geschaffen, dennoch alles Geschaffene überragt⁶⁹. Daß die Bibel zeitweilig von der Gottheit des Vaters bzw. Christi recht anthropomorph spricht, ist nach Meinung des edessenischen Bischofs jedenfalls kein Argument zur Schmälerung der Gottheit, sondern aus der Pädagogik Gottes und Christi zu erklären, die von den göttlichen Dingen wegen des beschränkten menschlichen Verstandes der Zuhörer sehr menschlich reden müssen⁷⁰.

Von daher sind alle Redewendungen, die bezüglich der Gottheit irgendeine Ortsbewegung oder -veränderung annehmen, als reine Analogie *ad hominem* zu betrachten.

Im Schnittpunkt zwischen Menschlichem und Göttlichem, zwischen Transzendenz und Immanenz steht auch die Eucharistielehre, die Aithallaha im Anschluß an die Einwohnungstheologie seines Inkarnationsmodells entwickelt. Die Eucharistie ist die besondere Möglichkeit, die einmalige, geschichtliche Leiblichkeit Christi, die sich das göttliche Wort in der Menschwerdung angeeignet und in der Himmelfahrt erhöht hat, im Sakrament zu vergegenwärtigen und die Gläubigen an den Leib Christi anzugliedern:

»Der Leib des Herrn ist in den Himmel aufgefahren, und niemand hat je davon gegessen, außer im Glauben. Das Wort, das im Fleisch gekommen ist, ist unter uns anwesend im Brot des Segens, wie geschrieben steht: 'Das Wort ist Leib geworden und hat unter uns gewohnt.' (Joh 1,14) Und wir werden zum Leib Christi gemacht und zu Gliedern von seinen Gliedern; und in uns liegt das Licht der Gottheit Christi, und es ist bei uns bis zur Vollendung der Welt. Der Leib ist aufgefahren und ist verborgen gemäß dem, was er (Christus) gesagt: 'Ihr werdet mich suchen, aber ihr werdet mich nicht finden.' (Joh 7,34-36)«

Die Präsenz Christi sieht Aithallaha zum einen in der Gottheit gegeben, die den Menschen erleuchtet — er greift dabei ein sehr beliebtes Bild innerhalb frühsyrischer Theologie auf⁷² — zum anderen aber auch in seiner verklärten Menschheit, die, wenngleich in den Himmel aufgenommen und damit den menschlichen Augen unsichtbar, so doch sehr real in der Eucharistie präsent ist⁷³. Ein empirisch-sinnenhafter Zugang zu diesem Geheimnis ist nicht

68 Thorossian 53,17-21.

69 Vgl. Thorossian 46,13-21.

70 Vgl. Thorossian 46,24-49,5.

71 Thorossian 50,1-10.

72 Zu diesem Bild bei Aphrahat: Dem. VI 11; Tatian Or 5,2. Weitere Verwendung bei Aithallaha s. Thorossian 54,61.

73 Das göttliche Wort wohnt derart dem Brot des Segens ein, daß es sich tatsächlich (arm. *čšmartowt'eamb* = syr. *bašrārā* in Wahrheit) um Leib und Blut Christi handelt (Thorossian

möglich; diese Wirklichkeit erschließt sich nur dem Gläubigen⁷⁴. Mit dem Brot des Segens weiß sich Aithallaha jüdischer brakha-Tradition verpflichtet, die sich auch in der Eucharistielehre Aphrahats niedergeschlagen hat⁷⁵. Die Bereiche des Göttlichen und Menschlichen werden bei Aithallaha zwar sauber geschieden, doch stehen sie, wie seine Vorstellung von der Eucharistie zeigt, in einem gegenseitigen Austauschverhältnis. Der Leib des Herrn und damit ein Stück Menschheit wird in den Himmel aufgenommen, und umgekehrt wird das göttliche Wort im eucharistischen Brot präsent. Dieses Austauschschema begegnet innerhalb der persischen Kirche in einer etwas anderen Form in der Christologie und Pneumatologie Aphrahats; dort wird die Anwesenheit Christi stärker pneumatologisch gesehen⁷⁶. Kraft seiner Gottheit wohnt Christus aber nicht nur dem eucharistischen Brot inne, sondern jedem gläubigen Menschen⁷⁷.

Dogmengeschichtlich läßt sich Aithallahas Einwohnungsmodell am ehesten der antiochenischen Tradition zuordnen. Bereits in den Thomasakten und in den Oden Salomos erfaßt die christliche Frömmigkeit des 2. und 3. Jh. intuitiv die spannungsreiche Einheit von Göttlichem und Menschlichem in Christus⁷⁸. Die Oden Salomos entfalten geradezu eine Zwei-Söhne-Christologie: der eine Sohn, der es von Ewigkeit her bereits ist, der andere, der es durch Salbung, Erhöhung und Erkenntnis erst noch wird. Sicherlich kann man schon vor Theodor von Mopsuestia und Nestorius in der edessenisch-antiochenischen Tradition von einem »touch of diophysitism«⁷⁹ sprechen; von einer Zwei-Naturen-Lehre im technischen Sinne kann bei Aithallaha noch nicht die Rede sein. Gleichwohl wendet Aithallaha den Naturbegriff konsequent auf die göttliche Natur an⁸⁰; doch ist sein Naturbegriff, wie noch zu zeigen sein wird, ähnlich mehrdeutig wie der *kyānā*-Begriff bei Aphrahat. Schwierig ist es auch, den Ort der Einheit in Aithallahas Christologie zu bestimmen. Wie die

49-50). Der sinnenfreudige Syrer vertritt im allgemeinen eine stark realistische Eucharistieauffassung, so auch Aphr., Dem. IX 10. Auch Aphrahat kennt das Bild der Einwohnung Christi in der Eucharistie.

74 Darauf weist Aithallaha lang und breit hin, vgl. Thorossian 49,14 ff.; zum Glaubensgehorsam s. auch Thorossian 54.

75 So spricht Aphrahat bezüglich der Eucharistie von »heiligen Segnungen« (Dem. XII 13).

76 Vgl. Dem. I 5; CI 12.

77 Vgl. Thorossian 58,19-21.

78 Vgl. dazu Drijvers, *Early Forms of Antiochene Christology*. Daß der Begriff »antiochenische Christologie« vor Theodor von Mopsuestia nicht ganz unproblematisch ist, meint auch Grillmeier, *Jesus der Christus*, 610-634, hier: 610. Freilich kann man mit Drijvers auch bei Aithallaha Elemente und Bausteine der Christologie finden, wie sie später bei den Klassikern der antiochenischen Tradition vorkommen.

79 Drijvers, aaO., 108.

80 »Und wenn im inneren Menschen Christus wohnt (vgl. Eph. 3,17), ist dies die gepriesene Natur der Gottheit.« (Thorossian 58,19-21)

Untersuchung zur Trinitätslehre gezeigt hat, besitzt Aithallaha sehr wohl einen geklärten Personbegriff (*qnōmā*), den er für die Besonderheit in Gott verwendet; er benutzt diesen Begriff allerdings nicht im christologischen Kontext. So bleibt eben die Aufgabe einer Christologie, zu zeigen, warum Christus das eine Mal von Gottheit und Menschheit als von einem und demselben handelt, ein anderes Mal sie aber unterscheidet⁸¹. Das Fehlen des Personbegriffs im christologischen Kontext macht auch verständlich, warum eine Idiomenkommunikation allenfalls in Ansätzen sichtbar wird⁸².

Die Zuordnung Aithallahas zur antiochenischen Tradition erscheint auch aus rezeptionsgeschichtlichen Gründen berechtigt, wenn man bedenkt, daß Edessa in den christologischen Kontroversen des 5. Jh. auf der Seite Antiochiens stand, und dies nicht nur aus kirchenpolitischen Gründen. Selbst Rabbula, der »Tyran von Edessa«⁸³, wie ihn seine theologischen Gegner nannten, war zunächst ein Parteigänger des Nestorius, bevor er sich dann in einer spektakulären Wende auf die Seite Cyrills schlug und dann mit aller Vehemenz gegen die traditionelle antiochenische Partei in Edessa vorging. Die Verlegung der Perserschule von Edessa nach Nisibis scheint ja nicht zuletzt auch mit den erbitterten christologischen Streitigkeiten zusammenzuhängen⁸⁴. Der Brief des Aithallaha macht die enge Verbindung, wie sie zwischen Edessa und dem Perserreich im 4. Jh. bestand, deutlich. Ein Blick in die Christologie der persischen Märtyrerakten zeigt, daß die persischen Christen in einer Umgebung, die traditionell dualistisch dachte, sich eher dem Typus einer antiochenischen Trennungschristologie zugeneigt fühlten als einem christologischen Modell, das stark von der Einheit in Christus her operierte. Dies vermag die narratio Simeonis, die von der Christenverfolgung unter Schapur II. in den Jahren 344/45 handelt⁸⁵, zu verdeutlichen: Im Verhör vor dem persischen Großkönig lehnt es Simon, der Katholikos von Seleukia-Ktesiphon, ab, nach Zoroastersitte Sonne, Mond und Feuer zu verehren, da sie geschaffen

81 Vgl. Thorossian 53.

82 »Heute ist der Leib Jesu Gott genannt worden und seine Gottheit Geist, Macht, Weisheit, Wort und Licht ...« (Thorossian 58,25-61,1) Aithallahas folgende Ausführungen machen die Schwierigkeiten deutlich, die dadurch entstehen, daß der Leib Jesu »Gott« genannt wird, wobei er noch hinzufügt, daß dies nicht wortwörtlich zu verstehen sei. Hier tauchen am Rande jene gedanklichen Schwierigkeiten auf, die erst durch die Hermeneutik der Idiomenkommunikation einer adäquaten Lösung zugeführt werden können. Doch bestanden ihr gegenüber in der antiochenischen Tradition immer gewisse Vorbehalte, vgl. A. Grillmeier, aaO., 631 f.

83 Vgl. G. G. Blum, Rabbula von Edessa (= CSCO 300), Louvain 1969, 163.

84 Vgl. ders., aaO., 152-195.

85 Dies ist auch die Zeit, als Aphrahat seine Darlegung »Über die Verfolgung« und seinen geschichtstheologischen Entwurf »Über die Beere« schrieb.

und vergänglich seien⁸⁶. Der Perserkönig greift diesen Einwand auf und wendet ihn nun seinerseits gegen die christliche Botschaft:

»Da entgegnete ihm der König: 'Wenn du das Feuer, da es sterblich ist, nicht anbetest, dann sollst du deinen Gott auch nicht anbeten. Siehe nämlich, auch er ist tot, da die Juden ihn gekreuzigt haben. Halte also die Sterblichkeit des Feuers wie deines Gottes gleichermaßen vor Augen! — Als dies der ausgezeichnete Simon hörte, war er verwundert und sprach: 'Das sei ferne, mein Herr und König, daß Gott leidet und stirbt. Wer leidet und stirbt, ist nicht Gott, da die göttliche Natur (*kyānā 'alāhāyā*) über die Affekte (*ḥaššē*), auch über den Tod, erhaben ist; denn nicht in seiner Natur leidet (Gott), auch nicht in etwas anderem.' Darauf entgegnete ihm der König: 'Siehe, darin habe ich dich als Lügner erfunden, da du gesagt hast, dein Gott sei nicht tot.' Der hl. Simon entgegnete ihm: 'Ich habe nicht gelogen, mein Herr und König.' Darauf der König: 'Ist Jesus, den ihr den Messias nennt, nicht gestorben?' Darauf sagte ihm Simon: 'Wahrhaftig ist Jesus gestorben, lebendig geworden und auferstanden. Doch Gott ist nicht gestorben, lebendig geworden und auferstanden.' Da sagte ihm der König: 'Wer ist dieser Jesus Christus, wie ihr ihn nennt?' Darauf sagte ihm Simon: 'Gott und Mensch'⁸⁷.

Die Frage des Perserkönigs »Wie war er Gott und Mensch?« bleibt das zentrale Thema jeder Christologie⁸⁸. Auch wenn dieser Dialog etwas stilisiert erscheint⁸⁹, gewährt er doch einen guten Einblick in die christologische Diskussion der persischen Märtyrerkirche. Die Randglossen zu diesem Text zeigen, daß sowohl Monophysiten als auch Nestorianer gleichermaßen die Märtyrertradition für sich in Anspruch nahmen⁹⁰. Die Apologie der persischen Christen war, um die Transzendenz der göttlichen Natur zu sichern, sehr daran interessiert, Affekt und Leid und vor allem den Tod von der Gottheit fernzuhalten. Die traditionelle Rede vom Kreuz und vom »Tode Gottes« stellte die persischen Christen vor fast unlösbare theologische Schwierigkeiten. In den Augen der heidnischen Perser half es da wenig, wenn sich Simon im folgenden auf das Bekleideschema berief, »daß Gott den Leib sterben ließ⁹¹«, ohne vom Tod affiziert zu werden, oder das unliebsame Kerygma vom

86 Vgl. NarrSim 43: PS II 854,1-6. Zu den Einleitungsfragen s. Kmosko, in: PS II 678-690; G. Wiessner, Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II., Göttingen 1967.

87 NarrSim 43-44: PS II 854,10-855,8. Der Text ist nur in der jüngeren narratio überliefert, die gegenüber dem älteren Martyrium einige Zusätze enthält.

88 PS II 855,8 f.

89 Beide Rezensionen sind bemüht, das Martyrium des Katholikos auch im Zeitschema an die Passion Jesu anzulehnen, um so die vollkommene Einheit von Christus und dem Märtyrer herauszustellen (vgl. MartSim 37). Der für die Herde sterbende Bischof ist ein getreues Abbild des Hohenpriesters Jesus (vgl. das hohepriesterliche Gebet Simons in NarrSim 93).

90 Wie auch die Schatzhöhle 29,10 in einer nestorianisierenden Glosse betont, gehört die Leidensunfähigkeit zu den Eigenschaften Gottes; vgl. auch PS II 854; app. crit. ad l. 17: Quia Divinitas in natura sua non patitur, nam Deus est; der Hinweis auf die »Gottesgebärerin« in II 855, app. crit. ad l. 4, ist sicher nicht nestorianisch: in corpore quod assumpsit de Virgine Deipara.

91 NarrSim 44: PS II 855,13.18 f.

»gekreuzigten Gott« ganz und gar als eine Erfindung des Markion abtut, die mit dem wahren Christentum nichts zu tun habe⁹². In einem geistigen Umfeld, das die Frage nach der Herkunft des Bösen und seiner Unvereinbarkeit mit der Güte Gottes viel radikaler stellte, als es die monotheistische Weltinterpretation zu tun wagte⁹³, mußte sich das Christentum auf diese Diskussion einlassen, wenn es nicht auf die provozierende Botschaft vom Kreuz ganz verzichten wollte. Einerseits durfte die Rede, daß Jesus als Gott und Mensch »wahrhaft gestorben ist«, nicht zu einer bloßen Worthülse und damit zum Dokerismus abgewertet werden, wenn die Tatsächlichkeit des Todes ernst genommen werden sollte, andererseits verlangte die weltüberlegene Transzendenz Gottes auch die Erhabenheit Gottes über alle niedrigen und irdischen Affekte wie Tod und Leid.

3. Der gute Gott und das Böse: Die Auseinandersetzung mit dem persischen Dualismus

Bereits die christologische Frage nach dem Ineinander von Gottheit und Menschheit in Christus implizierte den Spezialfall eines Gott-Welt-Verhältnisses. Wenn Gottheit und Menschheit »unvermischt« existieren⁹⁴, wie erklärt sich dann die offenkundige Vermischung von Gutem und Bösem, von Reinem und Unreinem in dieser Welt, zumal wenn diese noch aus der Hand eines guten Schöpfers hervorgegangen sein soll?

»Aber du magst vielleicht sagen: 'Warum sind alle Geschöpfe, wie du sagst, in ihm (syr. *beh*, auch medial durch ihn), wenn es vieles an den Geschöpfen gibt, was unrein ist?' Der du dieses erwägst, blicke auf zur Sonne, die sein Geschöpf ist, wie sie im Aufgang, (Glanz) verbreitend, über allem im allgemeinen steht. Weder wird sie vom Reinen gereinigt, noch nimmt sie vom Unreinen Vermischung und Schmutz an. So reinigt und läutert auch das Feuer eben das, womit es in Berührung kommt, ohne selbst beschmutzt zu werden. Und wenn diese nun, verwandt und gleichartig als Geschöpfe, durch Schmutz nicht beschmutzt werden, sondern durch Reinigung gereinigt werden, um wieviel mehr reinigt dann durch Reinigung die unerforschliche und unvermischte Macht, und zwar nicht durch Vermischung, sondern durch erlesene Weisheit«⁹⁵?

92 Vgl. NarrSim 44: PS II 858,7-12. Auch hier macht sich das Fehlen einer Hermeneutik der Idiomenkommunikation negativ bemerkbar. Nestorius hat sie nachdrücklich abgelehnt, vgl. A. Grillmeier, *Jesus der Christus*, 647 f. Die Rede vom »Tode Gottes« (ὁ θεὸς πεφόνευται) ist schon bei Melito von Sardes, Paschahomilie § 96, bezeugt; W. Elert, *Die theopaschitische Formel*, in: ThLit 75 (1950) 195-206.

93 Aphrahat kann gegenüber den Dualisten, die zwei Prinzipien zugrunde legen, nur auf die Monokausalität des göttlichen Handelns verweisen (Dem. XXIII 3: PS II 12,5-12).

94 Vgl. Thorossian 53; Aithallaha weiß sehr wohl auch um die Einheit in Christus, kann sie aber begrifflich nicht fassen. Das ἀσύγχυτος hat eine vorchalzedonische Tradition (vgl. Lampe, *Patristic Greek Lexicon* 249b-250b), die sogar bis Philo und Plutarch zurückreicht (vgl. Liddle-Scott, *Greek-English Lexicon* 264a).

95 Thorossian 61,17-29.

Aithallaha tritt hier in eine Auseinandersetzung mit dem Dualismus ein, ohne jedoch seine Gegner mit Namen zu nennen. Gerade diese Apologie des christlichen Monotheismus dürfte den Brief des edessenischen Bischofs auch für die armenische Kirche des 5. Jh., die sich gegen die persischen Invasoren auch geistig-theologisch wehren mußte, erst interessant gemacht haben⁹⁶. Die Lichtmetapher ist von Aithallaha bewußt gewählt worden; genossen doch Sonne und Feuer bei den Persern göttliche Verehrung. Mit diesem Bild gelingt es Aithallaha, sowohl die Transzendenz Gottes, die unvermischt die Dinge dieser Welt überragt, als auch seine Immanenz, die sich durch Reinigung, Heiligung und Weisheit der Kreatur offenbart, zu verdeutlichen⁹⁷. Eine weitere Analogie für die Einwohnung Gottes in dieser Welt findet Aithallaha in der menschlichen Seele, die, im Bilde Gottes geschaffen, materielle Strukturen begreifen kann, indem sie sich von ihnen in Gedanken löst und ihnen erkennend gegenübertritt. Wenn sich schon der menschliche Geist, zwar nur in Gedanken, nicht aber real, von den materiellen Strukturen zumindest zeitweilig befreien kann, um wieviel mehr ist dann die Geistigkeit des Schöpfers dem materiellen Sein überlegen⁹⁸. Zur Eigentümlichkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens gehört es allerdings, daß es bleibend an Räumlichkeit und Materialität gebunden ist⁹⁹. Neben dem stofflichen Sein, das sich aus den vier Elementen zusammensetzt¹⁰⁰, nennt Aithallaha auch unstoffliche »Naturen« wie die menschlichen Seelen, die himmlischen Mächte, die Dämonen. Diese sind grundsätzlich unstofflich, auch wenn sie zeitweilig — wie z.B. die Engel — in sinnenhafter Gestalt den Menschen erscheinen¹⁰¹. Der Mensch kann mit seinen leiblichen Augen nur die Erscheinungsweisen der himmlischen Mächte in Feuer und Wind erkennen, nicht aber ihr unsichtbares Wesen¹⁰².

96 Thorossian, aaO., 33, hat auf eine solche Verbindung zwischen Aithallaha und Eznik von Kolb hingewiesen und Parallelen zusammengestellt (vgl. Thorossian, aaO., 20-25). Neuere Textedition: L. Mariès/Ch. Mercier, E. de Kolb (= PO 28,3/4), Paris 1959.

97 Auch Aphrahat benutzt dieses Bild (vgl. den Index bei Parisot PS II 474), jedoch ist seine Argumentation eine andere. Da die Sonne alles unterschiedslos bescheint (*lail puršānā*: PS II 125,21) und das Feuer unterschiedslos alles verbrennt, ist dies als Indiz für ihre Seelenlosigkeit und Unvernunft zu werten.

98 Vgl. Thorossian 62.

99 Die Seele verfängt sich häufig in ihren eigenen Phantastereien, wenn sie sich nicht durch den Gebrauch der Augen von der Richtigkeit ihrer Vorstellungen überzeugt hat, vgl. Thorossian, ebd.

100 Die vier Elemente sind nach Thorossian 64,14f. calor, frigor, humor, siccitas. Innerhalb der früh-syrischen Tradition hat sich vor allem Bardaisan mit der Elementenspekulation befaßt, vgl. LLR PS II 548,568,572. Bardaisan kennt die Vierzahl bzw. Fünfzahl der Elemente, wenn man die Finsternis als eigenständiges Element noch hinzurechnet: Feuer, Geist/Wind, Wasser, Licht und Finsternis (vgl. Drijvers, Bardaisan von Edessa, Assen 1966, 98-104).

101 Vgl. Thorossian 65. Zur früh-syrischen Engelvorstellung vgl. W. Cramer, Die Engelvorstellungen bei Ephraem dem Syrer (= OrChrA 173), Rom 1965.

102 Aithallaha (Thorossian ebd.) begründet dies damit, daß Gleiches nur von Gleichem erkannt werde. Zu den Engeln vgl. auch Aphrahat (PS II 430).

Daß Aithallaha in seiner Angelologie im besonderen und in seiner Ontologie im allgemeinen sehr klar zwischen Stofflichem und Geistigem unterscheidet, mag durch seine Auseinandersetzung mit dem Dualismus begründet sein, auf dessen Argumentation er eingeht und zum Teil auch übernimmt¹⁰³.

Aithallahas Ausführungen zu Angelologie und Kosmologie münden in eine Diskussion über den Naturbegriff ein. Der frühsyrische *kyānā*-Begriff ist äußerst schillernd und entzieht sich weitgehend einer exakten Definition, wie man auch aus den Darlegungen Aphrahats des Persischen Weisen ersehen kann¹⁰⁴. Im Zusammenhang mit der trinitarischen Frage ist bereits auf die göttliche Natur hingewiesen worden. »Von der Natur des Schöpfers heißt es, daß er sie in Macht und wesenhaft besitzt«¹⁰⁵. Von dieser allein durch sich selbst existierenden göttlichen Natur ist die Natur der Engel zu unterscheiden, die eine geschaffene ist, aber aufgrund ihrer Subtilität die übrigen Kreaturen an Schnelligkeit und Beweglichkeit überragt. Das Wesen der Engelnatur wie auch der menschlichen Seele bleibt dem menschlichen Erkenntnisvermögen ein Geheimnis, um wieviel mehr dann die göttliche Natur¹⁰⁶. Unter Natur versteht Aithallaha ferner auch die naturhafte Verwandtschaft der vernunftbegabten Wesen, die aber nicht wie die ungeschaffene göttliche Natur in der Aseität besteht, sondern in der Geschöpflichkeit. Hier spielt die Etymologie des syrischen *kyānā* hinein, die mit dem Kausativ *'akīn* = schaffen zusammenhängt¹⁰⁷. Zu den geschöpflichen Naturen, deren Sein nicht aus sich selbst, sondern vom Schöpfer abgeleitet ist, gehören die vier Elemente, die die Außenstehenden, gemeint sind wohl die Bardaisaniten, frevelhaft vergotten, indem sie ihnen den Gottesnamen (»Wesen«) beilegen¹⁰⁸. Daß unter *kyānā* ferner auch die Seinsweise im Sinne des typischen Lebensraumes zu verstehen ist, geht aus dem Hinweis hervor, daß die Meeresbewohner und die Erdbewohner jeweils zu einer Natur gehören¹⁰⁹.

103 Wie sehr die Geistnatur der Engel von der stofflichen der Sterblichen verschieden ist, sieht Aithallaha in ihrer Unfähigkeit zu einer eheähnlichen Verbindung mit den Menschen begründet (vgl. Thorossian 69,27-31). Vielleicht ist dies auch eine kritische Auseinandersetzung mit Gen 6,1-4 und der Deutung bei Bardaisan, LLR 9.

104 Vgl. A. F. J. Klijn, *The Word k'jan in Aphraates*, in: VigChr 12 (1958) 57-66. Zwischen Aithallaha und Aphrahat bestehen deutliche Parallelen.

105 Thorossian 66,21-23.

106 Vgl. Thorossian 66,14-20. Ähnlich argumentiert Ephräm in HdF I.

107 Vgl. Thorossian 66,23-25; Thesaurus Syriacus, 1902, bietet Belege aus der syrischen Literatur. Dort findet sich auch die Redewendung *kyānā d-'akīn alāhā* (creatura quam creavit Deus).

108 »Doch haben die Wesen (*ṭiyē*) die Natur (*kyānā*) nicht je einzeln durch sich, wie die da draußen lästern und viele Wesen der einen Wesenheit beilegen.« (Thorossian 66,31-69,2). Diese Formulierung ist fast wörtlich in Ephr., H. c. Haer. III, eingeflossen; vgl. auch HdF LV 9. Die Gleichsetzung von *ṭiyā* und *kyānā* findet sich bei Bardaisan (LLR 22: PS II 579,17).

109 Vgl. Thorossian 69. Klijn, aaO., 62, hat darauf verwiesen, daß *kyānā* bei Aphrahat konkret auch eine räumliche Dimension hat.

Nach der Klärung des Naturbegriffs kehrt Aithallaha zu dem Ausgangspunkt seiner Überlegungen zurück, zur Frage nach der Herkunft des Bösen. Dazu verweist er auf den freien Willen der vernunftbegabten Geschöpfe, die sich für gut oder böse entscheiden können:

»Von den himmlischen Mächten aber haben wir gesagt, daß sie Selbstmächtigkeit (*anjnišxanowt'iwn* = Syr. *šultānā*) und Freiheit (*azatowt'iwn* = syr. *hērūtā*) haben und freiwillig den Sinn auf Gut und Böse richten können. Ihnen (den Engeln) eigen ist der Kampf gegen Geltungssucht und Neid, und daher können sie tugendhaft sein und verherrlicht werden oder auch schwach werden und fallen, wie auch die himmlischen Ordnungen tugendhaft waren und verherrlicht wurden, Satan und sein Heer wurden abgesetzt und der Herrlichkeit beraubt«¹¹⁰.

Gut und Böse sind keine ontischen Qualitäten, die dem Sein als solchem zukämen, sondern rein moralische Größen, die in freiem Willensentscheid erworben werden, aber auch verlorengehen können. Für die Kosmologie Aithallahas bedeutet dies, daß die Schöpfung nicht von Natur aus gut ist, sondern es durch sittliche Anstrengung erst wird. So ist auch die Schöpfung der moralischen Entscheidung kreatürlicher Vernunft und Freiheit unterworfen. Die biblische Rede von der guten, ja sehr guten Schöpfung (Gen 1,4.31) führt den edessenischen Bischof in eine Aporie:

»Und dies ist klar, daß es nichts gibt, was von Natur aus schlecht oder gut ist, auch wenn durch heiligen Mund bezeugt wurde, daß alles, was Gott gemacht habe, schön und anmutig sei (vgl. Gen 1,31). Und wirklich sind alle Werke Gottes schön, aber gut und schlecht werden sie aus dem Willen und den Werken; alle Einrichtungen (syr. *tuqqānē*), die Selbstmächtigkeit und Freiheit kraft ihrer geschaffenen Natur haben, auch jene, die keine Selbstmächtigkeit haben, werden nicht gut oder schlecht von Natur aus genannt, sondern (nur) schön. Auch Satan, der nun der Böse heißt aufgrund der rebellischen Gesinnung, die er sich durch seine Hartnäckigkeit erwarb, war nicht von Natur aus böse und ein Quälgeist, sondern er selbst hat es so gewollt und ist schlecht geworden, und nicht so, wie einige daherfaseln, daß er dazu erschaffen worden sei, Versucher der Gerechten und Henker der Sünder zu werden. Wäre er nämlich dazu erschaffen worden, wäre ihm schließlich nicht die Gehenna zugesprochen worden; er, der stets sein Werk getan hätte, zu dem er geschaffen worden wäre, hätte dann vielmehr eine Belohnung verdient«¹¹¹.

Man spürt hier sehr deutlich die Verlegenheit, in die die christliche Apologetik durch ihre dualistischen Widersacher gebracht wird. Da Aithallaha das Böse nicht auf den guten Schöpfer zurückführen möchte, führt er einen moralisch neutralen Schöpfungsbegriff ein. Das Sein und das Gute werden strikt getrennt, das Böse existiert nur in der Form des *malum morale*, welches durch freien Willensentscheid hervorgebracht wird. Ein *malum physicum*

110 Thorossian 69,19-27. Die Begriffe *šultānā* und *hērūtā* sind Schlüsselbegriffe bei Bardaisan (LLR 9.10: PS II 547 f.).

111 Thorossian 70,1-18. Die Formel »göttlicher Mund« leitet auch bei Aphrahat ein Schriftzitat ein (vgl. PS 792,20; 829,6). Nach Bardaisan (LLR 9) sind auch die Elemente mit Willensfreiheit versehen, so daß sie sündigen können und dem Gericht verfallen sind.

kann es ebensowenig geben wie ein *bonum physicum*, da beide nur als Qualitäten kreatürlicher Willensfreiheit existieren:

»So erfahren wir bezüglich aller vernunftbegabten Wesen, daß sie aufgrund des Willens sich dem Guten oder Bösen zuwenden und entsprechend ihren Werken erben sie die Namen. Und das Böse und Gute existiert in Wirklichkeit eigentlich nicht durch sich selbst, sondern von den Werken, die bisweilen gut waren und dann schlecht oder die bisweilen schlecht waren und dann gut, empfängt es den Namen. So haben die Naturen keine Änderung erfahren und sind nicht anders geworden, sondern dieselben Naturen, doch haben sich die Namen aufgrund der Werke gewandelt. Ebenso ist auch von den Engeln, Dämonen und Menschen, welche Vernünftigkeit besitzen, zu denken«¹¹².

Die Hochschätzung des freien Willens gehört seit Tatian zum festen Bestandteil der früh-syrischen Tradition¹¹³. Auch für Bardaisans und Aphrahats Anthropologie und Kosmologie gehört *hērūtā* (*liberum arbitrium*) zu den Schlüsselbegriffen¹¹⁴. Mit Aphrahat¹¹⁵ stimmt auch Aithallaha überein, wenn er in Satan folgerichtig kein widergöttliches, Gott gleichrangiges Prinzip, sondern lediglich einen Schwächling und Verführer sieht, der nur durch die Nachlässigkeit des Menschen Macht in dieser Welt gewinnt:

»Auch ist Satan nicht irgendeine tyrannische Macht, so als ob er irgendwie gewaltsam aufsässig geworden wäre oder jemanden mit Gewalt zum Bösen angetrieben hätte, sondern mit Täuschung und Lockung... Und daß er niemanden gewaltsam zum Bösen antreibt, sondern nur in der Weise und in dem Maße, wie er Befehl erhalten hat, in die Versuchung führt, das erfahren wir aus den Versuchungen, mit denen er Job in Versuchung führte«¹¹⁶.

Aithallaha ist davon überzeugt, daß es die Güte Gottes jedoch nicht zulasse, daß der Mensch über seine Kräfte durch Satan versucht werde¹¹⁷. Vielmehr bedient sich Gott des Versuchers wie eines Schmelzofens, um die Gerechten zu läutern¹¹⁸; auf diese Weise gelingt es Gott, dem Urheber des Guten, die Schlechtigkeit des Bösen für seine Gerechten zum Guten zu wenden. Mit diesem Aufweis hat Aithallahas Apologie des christlichen Glaubens gegen den persischen Dualismus ihren vorläufigen Abschluß erreicht.

112 Thorossian 73,13-22.

113 Vgl. Tatian, Or 7,2-4. Durch den Sündenfall ist der Mensch Sklave der Sünde, kann dies jedoch durch Willensanstrengung wieder ausgleichen (vgl. Or 11,5f.).

114 Vgl. die Indices bei Parisot: PS II 220, noch häufiger bei Bardaisan (PS II 626 f.).

115 Aphr., PS II 254, 322, 355, 686, 691, 698 f.

116 Thorossian 70,21-29.

117 Vgl. Thorossian 71 f. mit Bezug auf 1 Kor 10,13.

118 Vgl. Thorossian 73; syr. *kūrā* (fornax, caminus) begegnet bei Aphrahat nicht, wohl aber bei Ephräm (vgl. Thesaurus Syriacus 1711 f.).

4. *Der eschatologische Ausblick: Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung des Fleisches*

In den letzten Zeilen seines Briefes kommt der edessenische Bischof zu den Eschata, von denen Aphrahat der Persische Weise zur gleichen Zeit sagt, daß sie immer Anlaß zu Streit und Zerwürfnis böten¹¹⁹. Die Eschatologie Aithallahas ist eng verknüpft mit seiner Anthropologie. Über die Erschaffung des Menschen sagt er:

»Alles ist durch ihn geworden (Joh 1,2), der den Leib des Menschen aus dem Ackerboden schuf und ihm eine lebendige Seele einblies (Gen 2,7), nicht jedoch aus seiner Natur und aus etwas anderem, sondern aus dem Nichts schuf er ihn und hauchte dem ersten Menschen (Seele) ein, so auf diese Weise und für alle Zeit. Und keinesfalls geht die Seele in der Erschaffung der Erschaffung des Leibes voraus, wie auch der Prophet gesagt hat: 'Er schuf den Geist des Menschen in ihm.' (Sach 12,1)«¹²⁰

Aithallaha lehnt hier sehr energisch die Präexistenz der Seele und ihre göttliche Konnaturalität ab. Welche konkreten Gegner er dabei im Auge hat — Platoniker und Origenisten¹²¹ — ist nicht klar auszumachen. Für seine Auffassung vom Menschen ist es entscheidend, daß er als ganzer, als Leib und Seele, aus dem Nichts erschaffen wurde und sich in seinem ganzen Sein dem Schöpfer verdankt. Vernunftbegabung und Unsterblichkeit sind daher nicht natürliche Eigenschaften des Menschen, sondern Gottes Gnadengaben:

»O Tiefe der Majestät Gottes, der alle Geschöpfe aus dem Nichts geschaffen und gegründet hat, das Unerforschliche und das Erforschliche, das Sichtbare und das Unsichtbare, und der ohne Neid allen vernunftbegabten Wesen gnadenhalber eine unkörperliche und unsterbliche Natur verliehen hat. Und gleichsam in reichem Maße und ohne Reue übte er ganz offen seine Güte: Denn auch als sie (Adam und Eva) eine unerträgliche Sünde begingen in hoheitlicher Freiheit, führte er (Gott) ihre Unsterblichkeit nicht zurück in die Sterblichkeit, noch nahm er die freie Selbstmächtigkeit zurück zur Schwachheit, wie geschrieben steht: 'Treu ist Gott, und er kann sich selbst nicht verleugnen.' (2 Tim 2,13)«¹²²

119 Der Persische Weise widmet diesem Themenkreis zwei Darlegungen: VIII Von der Auferweckung der Toten; XXII Vom Tod und von den Letzten Zeiten.

120 Thorossian 61,4-11.

121 Zur Auseinandersetzung der Apologeten mit der platonischen Seelenlehre vgl. Justin, Dial. cum Tryphone IV 2.4-7; V 1. Wenn die Seele an sich unsterblich wäre, dann wäre sie auch ungezeugt, d.h. präexistent. Die Gottesschau der Seele besteht nicht in ihrer natürlichen Verwandtschaft mit dem Göttlichen, sondern nur im ethischen Bereich der ständigen Reinigung durch die Tugend (Dial. IV 3). Damit ist der Weg hin zu einer moralischen Unsterblichkeitsauffassung beschritten.

122 Thorossian 62,33-65,11. Eine ähnliche Argumentation, die der des edessenischen Bischofs Aithallaha sehr nahe kommt, enthalten die Ausführungen im syr. Diatessaronkommentar: »Animae ergo non eunt in mortem, sicut nec Deus revocat dona sua, quia sine poenitentia sunt (Röm. 11,29) nec iterum (umquam) vera promissio resurrectionis corporis irrita redditur (In Diat. VIII 11: Leloir, CSCO 145,83).

Aithallaha gibt sich in seiner Anthropologie nicht dem Sündenpessimismus hin; wie Aphrahat¹²³ hält er am bleibenden Heilswillen Gottes fest, der durch die menschliche Schwachheit und Sünde nicht aufgehoben wird. Gottes Gnadengaben, die er der Kreatur einstiftet, Vernunftbegabung, Freiheit und Unsterblichkeit, sind ohne Neid und Reue¹²⁴ und gehen im Sündenfall nicht verloren. Auch hier gibt Aithallaha indirekt eine positive Antwort auf die Überhöhung des Bösen und der Sünde in Manichäismus und Dualismus. Gerade in der Bewertung der Folgen des Sündenfalls besteht ein bedeutender Lehrunterschied zwischen der Ostkirche und der durch Augustinus beeinflussten Westkirche. Wenngleich nun die Geschichte der Paulusrezeption in der syrischen Kirche noch zu schreiben ist, kann jedoch soviel gesagt werden, daß es eine »Erbsündenlehre« westlicher Prägung nicht gegeben hat¹²⁵. Auch die Soteriologie eines Aphrahat kreist nicht um die Gedanken von Rechtfertigung und Gnade, was ihm namentlich von protestantischen Forschern zum Vorwurf gemacht wurde¹²⁶.

Die Würde der menschlichen Natur besteht nach Aithallaha darin, daß sie kraft ihrer Geistigkeit aus der materiellen Schöpfung herausragt und allein zur Unsterblichkeit berufen ist¹²⁷. Daß die menschliche Seele unsterblich ist, dafür führt Aithallaha den Schriftbeweis:

»Und daß die menschlichen Seelen unsterblich sind, das hat David gesagt: 'Du nimmst ihnen den Geist, und sie sterben dahin.' (Ps 104,29) 'Und es zieht aus sein Geist, und er kehrt zu seinem Erdboden zurück.' (Ebd.) Und Elija sagt: 'Es kehre der Geist des Jungen in ihn zurück!' (1 Kön 17,21) Und der Herr sagt: 'Den Geist können sie nicht töten.' (Mt 10,28) Daß die Seele am Leben bleibt nach der Lösung vom Körper, haben wir aus den göttlichen Schriften gehört«¹²⁸.

123 Einen heilsgeschichtlichen Abriß stellt Dem. XXIII dar. Die Darlegung handelt von der Beere in der Traube Israel, die die Zeiten durchwandert und schließlich in Christus definitiv Wohnung nimmt. Eine Auseinandersetzung mit der biblischen Urgeschichte in mythisch-bildhafter Form findet sich in Dem. XXIII 3.

124 »Und was sage ich, daß er ihnen Unsterblichkeit und Selbstmächtigkeit gnadenhalber verlieh, wo doch neidlos der Name 'Gott und Herr' den vernunftbegabten Geschöpfen nicht vorenthalten ist.« (Thorossian 65,11-14) Dies findet sich auch bei Aphrahat ausgesprochen (Dem. XVII 5: PS I 792,3-18).

125 In katholischer Darstellung haftet dem Nestorianismus immer der Pelagianismusverdacht an. Vgl. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium V*, Paris 1935, 250-259; J. Speigl, *Der Pelagianismus auf dem Konzil von Ephesus*, in: AHC I (1969) 1-14.

126 Man vergleiche hierzu die Indices in PS II 216,314. Vgl. auch P. Schwen, *Aphrahat. Seine Person und sein Verständnis des Christentums*, Berlin 1907, 124.

127 Als Staubgeborener hat der Mensch Verbindung zur Tierwelt, zur ganzen materiellen Schöpfung. Durch die verheißene Unsterblichkeit überragt er jedoch die übrige materielle Schöpfung (vgl. Thorossian 69).

128 Thorossian 73,22-28. Auch hier hat der Diatessaronkommentar eine Parallele: »Per hunc (Scripturae) locum (Mt 10,28) illustratus est sermo, quia non tantum immortales animae non moriuntur, sed nec corpus, nam et hoc permanet sine corruptione.« (In Diat. VIII 10: Leloir CSCO 145,83)

Aithallaha bedient sich einer doppelten Terminologie, wie aus der armenischen Übersetzung des syrischen Originals hervorgeht: Er selbst spricht von der »Seele« (arm. *šownç* = syr. *napšā*), bei den Schriftzitaten aber stets vom »Geist« (arm. *hogi* = syr. *rūhā*). Es ist nicht auszumachen, ob sich dahinter abweichende Lesarten in der syrischen Bibel des edessenischen Bischofs verbergen¹²⁹. Die frühsyrische Anthropologie, Tatian und auch Aphrahat, unterscheidet drei Elemente: *pagrā* (σῶμα), *napšā* (ψυχή) und *rūhā* (πνεῦμα), wobei *rūhā* nicht nur den menschlichen Geist bezeichnet, sondern vor allem den göttlichen Geist, der dem Gläubigen in der Taufe mitgeteilt wird¹³⁰. Mit bemerkenswerter Deutlichkeit innerhalb der syrischen Tradition tritt Aithallaha für die Unsterblichkeit der Seele ein, allerdings macht er folgende Einschränkung:

»Ob sie aber vollkommen ist in der Erkenntnis, wie gewisse Leute von uns deutlich gesagt haben, oder ob sie an der Erkenntnis gehindert sei, wie es andere im Anschluß an das Wort Davids vermutet haben: 'Und es zieht der Geist aus ihm aus, und er kehrt zu seiner Erde zurück, und an jenem Tag ist es aus mit all seinen Plänen.' (Ps 104,29), dies ist nicht recht klar, noch ist es notwendig, dies zu erforschen. Denn es steht nicht zwischen Sünde und Gerechtigkeit, sondern nur dies laßt uns glauben, daß sie (die Seele) lebt und existiert bis zur Auferstehung des Fleisches, daß, wenn ihr Genosse aus der Erde erneuert wird, sie zusammen Vergeltung erhalten für ihre Werke, sei es für das Gute, sei es für das Schlechte«¹³¹.

Bei der starken Betonung der Unsterblichkeit der Seele hat Aithallaha wohl die gegnerische Position des Thnetopsychismus im Auge, der gerade im Vorderen Orient stark verbreitet war¹³². Da Aithallaha in Kosmologie und Anthropologie sehr klar zwischen Stofflichem und Unstofflichem unterscheidet, nimmt es nicht wunder, daß er für Seele und Leib ein unterschiedliches Geschick im Augenblick des Todes annimmt. In diesem Punkt unterscheidet er sich von Aphrahat, der zwar von der Seele sagt, sie sei nicht sterblich,

129 PešPs 104,29 liest *rūhōn*; Peš1Kōn 17,21 *napšeh*; PešMt 10,28 *napšā*. Arm. *šownç* umfaßt die Bedeutungen »flatus, spiritus, anima« (vgl. Miskgian, Manuale Lexicon Armeno-Latinum 291a), Im syr. Diatessaronkommentar, der an den betreffenden Stellen nur armenisch überkommen ist, liest der Kommentar (Ephrām?) in XX 5 und VIII 8 zu Mt 10,28 beide Male *hogi*, von Leloir, CSCO 145,83.203, einmal mit »spiritum«, das andere Mal mit »animas« übersetzt.

130 Vgl. dazu die Studie von W. Cramer, Der Geist Gottes und des Menschen in frühsyrischer Theologie (= MBTh 46), Münster 1979.

131 Thorossian 73,28-74,11.

132 Vgl. F. Gavin, The Sleep of the Soul in the Syriac Church, in: JAOS 40 (1920) 103-120; O. Braun, Moses bar Kepha und sein Buch von der Seele, Freiburg 1891; M. Jugie, Theologia dogmatica V 336-347; P. Krüger, Le sommeil des âmes dans l'œuvre de Narsai, in: OrSyr 4 (1959) 193-210. Nach Eus., H.E. VI 37, hat Origenes den Thnetopsychismus in Arabien nachdrücklich bekämpft; vgl. auch C. Tibiletti, Le anime dopo la morte, in: Aug. 28 (1988) 631-660; Kh. Alwān, L'homme, était-il mortel ou immortel avant le péché, pour Jacques de Saroug? In: OrChrP 55 (1989) 5-31.

dennoch aber davon ausgeht, daß sie mit dem Leib begraben wird und zusammen mit ihm die Auferstehung erwartet. Für Aphrahat ist es wichtig, daß der Leib, der ins Grab gelegt wurde, als »derselbe« auferweckt wird¹³³. Gegenüber doketischen Strömungen, die die Herabkunft eines anderen, himmlischen Leibes für die Erlösten postulieren, behauptet Aphrahat die geheimnisvolle Identität zwischen irdischem und verklärtem Leib. Indem Aithallaha den Zwischenzustand der Seele zwischen Tod und Auferstehung als ein *adiaphoron*¹³⁴ abtut und den Hauptakzent auf die Auferweckung am Jüngsten Tag legt, nimmt er eine Position ein, die auch in der nestorianischen Kirche Persiens beherrschend wurde¹³⁵. Seit Tatian scheint die eschatologische Frage in der syrischen Kirche nicht zur Ruhe gekommen zu sein; auch Aphrahat kennt die Vorstellung daß die Seele des Verstorbenen in der Sheol schlafähnlich dahindämmert¹³⁶. Der Tod macht dem menschlichen Leben ein definitives Ende, so daß sowohl eine postmortale Läuterung als auch die Fürsprache der Gerechten unmöglich ist¹³⁷. Diese Ansicht scheint auch von späteren persischen Theologen vertreten worden zu sein; daß die volkstümliche Märtyrerfrömmigkeit hier anders dachte als die Theologen, sei hier noch vermerkt. Denn sie geht bei der Anrufung der Märtyrer und Heiligen davon aus, daß diese bei Gott leben und auch wirksame Hilfe zukommen lassen können¹³⁸. Dieser Widerspruch zwischen offizieller theologischer Lehre und praktischer Frömmigkeit wurde nie ganz aufgelöst. Für Aithallaha jedenfalls ist die Unsterblichkeit der Seele ein fixer Bestandteil seiner Eschatologie. Die unsterbliche Seele überdauert die Kluft zwischen dem Tod und der Auferstehung am Jüngsten Tag und bildet eine Brücke zwischen individueller und kollektiver Eschatologie. Dahinter eine Hellenisierung des Glaubens zu vermuten, erscheint angesichts der sehr komplexen Rezeptionsgeschichte dieser Idee sowohl im griechischen als auch im semitischen Kontext höchst zweifel-

133 Vgl. Dem. VIII 3. Vgl. auch Dem. VI 14 zur Anthropologie Aphrahats.

134 »Es steht nicht zwischen Gerechtigkeit und Sünde.« Eine stehende Redewendung für etwas Belangloses. Vgl. Aphrahat, Dem. XIII 2. Auch Aphrahat verlangt vom Theologen angesichts des Todes letzte Zurückhaltung und vor allem die Unterlassung nutzloser Dispute (vgl. Dem. VIII 25).

135 Vgl. M. Jugie, aaO., 336-340. Einige Theologen wie Jesaja Doctor lehren die vorgezogene Vergeltung (ebd. 339).

136 Der Tod ist ein tiefer Schlummer, aus dem der Gerechte gestärkt erwacht, während der Frevler angesichts des drohenden Gerichts wie von einem Alptraum geplagt wird (vgl. Dem. VIII 20 f.).

137 Es gibt kein Einzelgericht im Tod, sondern nur das universale Endgericht (vgl. Dem. VIII 20).

138 Innerhalb der Liturgie kennt auch der Nestorianer ein Gebet für die Verstorbenen (vgl. Jugie, aaO., 341-344). Bezüglich der Verehrung und Anrufung der Heiligen vgl. ders., aaO., 274-276.

haft¹³⁹. Die Beschäftigung mit Aithallahas Eschatologie zeigt einmal mehr die dringende Notwendigkeit, das Glaubenszeugnis der frühen syrischen Kirche in das Gesamt der Dogmengeschichte einzubeziehen.

Zusammenfassung:

Der Brief des edessenischen Bischofs Aithallaha über den Glauben ist für die Dogmengeschichte von beträchtlichem Wert und stellt eine wichtige Ergänzung unseres Bildes von der syrischen Theologie des 4. Jh. dar, das wesentlich durch die beiden Aszeten Aphrahat und Ephräm repräsentiert wird. Der elegante Stil, der immer wieder durch die armenische Übersetzung hindurchscheint, der sachlich-besonnene Ton und die klare Begrifflichkeit machen dieses Schreiben nicht nur lesenswert, sondern lassen den Autor als feinsinnigen und gebildeten Theologen erscheinen, der auf den verschiedenen Feldern der Dogmatik die christliche Lehre sicher und selbstbewußt darlegt. Man kann nur bedauern, daß außer dem Brief über den Glauben von dem gelehrten Edessener nichts überkommen ist. Aphrahats und Ephräms geistige Verwandtschaft zu Aithallaha steht außer Frage; direkte literarische Abhängigkeit der beiden Autoren dürfte unwahrscheinlich sein. Aphrahats Darlegungen lassen einen solchen Schluß keinesfalls zu. Eine direkte Beeinflussung Ephräms durch Aithallaha ist aus zeitlichen Gründen ausgeschlossen, da der edessenische Bischof längst tot war, als Ephräm von Nisibis nach Edessa übersiedelte¹⁴⁰. Ephräm unterhielt jedoch als Diakon gute Beziehungen zu den Nachfolgern Aithallahas im Bischofsamt; daß er sich dabei auch mit dem Gedankengut dieses außergewöhnlichen Mannes vertraut machen konnte, ist nicht unwahrscheinlich. Aithallaha blieb jedoch in seiner nüchtern-sachlichen Darlegung der christlichen Lehre ein durchschlagender Erfolg in Edessa versagt; Ephräm hingegen verstand es, in kräftiger, poetischer Sprache die Herzen der schlichten Gläubigen zu gewinnen und mit Hilfe seiner Hymnen eine volkstümliche Orthodoxie fest im Glaubensbewußtsein der syrischen Kirche zu verankern. Skizzenhaft läßt sich das theologische Profil des edessenischen Bischofs Aithallaha wie folgt charakterisieren:

139 So A. v. Harnack., *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, Leipzig 4 1924, 700 f. Tatian leugnet zwar die substantielle Unsterblichkeit der Seele, er kennt aber eine Unsterblichkeit in actu, die in der Lösung der Seele von der Anhänglichkeit an die materielle Schöpfung hin zum unsterblichen Gott besteht. Der eigentliche Tod der Seele ist daher der Tod der Sünde (vgl. Or 13). Just., *Dial.* VI, argumentiert ähnlich. Im Anschluß an Origenes haben die nestorianischen Bischöfe den extremen Thnetopsychismus verurteilt (*Chronik* von Seert XXIV: PO IV 191).

140 Als Ephräm nach der Abtretung der römischen Grenzstadt Nisibis an die Perser 363 nach Edessa kam, war Aithallaha schon fast 20 Jahre tot.

1. Als Teilnehmer des Konzils von Nizäa zeigt sich Aithallaha mit der Position seiner arianischen Gegenspieler sehr wohl vertraut, auch wenn er sie nicht ausdrücklich mit Namen nennt. Im Gegensatz zu Aphrahat und Ephräm verfügt er in der trinitarischen Diskussion über eine klare Begrifflichkeit, die unter *ṭūtā* das allgemeine Wesen Gottes versteht und unter *qnōmā* die Besonderheit der göttlichen Personen. Als Besonderheit seiner Theologie gegenüber Ephräm ist auch die ausdrückliche Herausstellung der Gottheit des Heiligen Geistes zu sehen. Um jeglichen heilsgeschichtlichen oder schöpfungstheologischen Subordinationismus zu vermeiden, entwickelte Aithallaha erste Ansätze zu einer *inseparabilis operatio ad extra*, deren Konsequenzen er freilich nicht immer bis ins letzte Detail durchdenkt. Die Erlösung ist das ungeteilte Werk des einen und dreifaltigen Gottes, der nach außen als dreifaltig-einer zum Heil des Menschen und der ganzen Kreatur tätig wird. Immaterialität, Anfangslosigkeit und Unerforschlichkeit sind die Kennzeichen des Gottesbegriffs bei Aithallaha. Wie bei dieser klaren Auffassung von Transzendenz die Verbindung Gottes zur geschöpflichen Welt zu denken ist, ist ein allgemeines theologisches Problem, das Aithallaha in Auseinandersetzung mit dem persischen Dualismus diskutiert, und zugleich ein spezielles Problem seiner Christologie. Aithallaha behilft sich dazu mit der Lichtmetapher und einer Einwohnungstheologie, wonach der transzendente Gott in Analogie zur Sonne alle Kreatur erleuchtet und durch seine Einwohnung wie in einen Tempel heiligt.

2. Die Grundstimmung in Aithallahas Christologie ist antiarianisch. Für seine nachnizänische Christologie stellt sich nun das Problem, daß die Transzendenz des Logos gegenüber der Welt und dem von ihm angezogenen Leib in keiner Weise beeinträchtigt werden darf¹⁴¹, ohne dabei um der Soteriologie willen die Einheit von Gottheit und Menschheit preiszugeben. Sachlich leistet Aithallahas Christologie vor allem die Herausstellung der Transzendenz Christi, hier ist sein Antiarianismus wirksam, das Problem der Einheit in Christus wird zwar gesehen, aber sprachlich nicht auf den Begriff gebracht. Dies hängt zusammen mit Aithallahas Personbegriff, den er zwar in der Trinität verwendet, aber nicht in der Christologie. Hinzu kommt, daß Aithallaha seine christologischen Ausführungen an die Christen im Perserreich richtet, die in einem dualistischen Umfeld beheimatet sind. Ein Blick in die persischen Märtyrerakten ließ erkennen, daß die persischen Christen schon vor Nestorius eher zu einer Trennungschristologie hinneigten. Ihre Vorliebe für ein Denken

141 Daß Christus Mensch unter Menschen wurde, heißt nicht, daß er seine göttliche Natur gewandelt habe (Vgl. Thorossian 74,17-19). Die Wandelbarkeit des Logos als Möglichkeitsbedingung für die Menschwerdung im arianischen Sinne sollte dadurch ausgeschlossen werden.

in Gegensätzen mußte schließlich die Rezeption des Nestorianismus begünstigen. Daß Elemente einer Trennungschristologie schon für das 2./3. Jh. in Syrien nachweisbar sind, offenbart eine Frömmigkeitshaltung, die stark an der Eigenständigkeit des göttlichen und menschlichen Bereiches interessiert war. Die Transzendenz und Erhabenheit des Göttlichen durfte auf keinen Fall durch Berührung mit Leid und Niedrigkeit geschmälert werden. Gerade die traditionelle Rede vom »Tode Gottes« mußte so für die persischen Christen zu einem schier unlösbaren christologischen Problem werden. Die Immanenz des Göttlichen wird bei Aithallaha vornehmlich mit dem bei den Syrern so beliebten Einwohnungsmodell begründet. Freilich ist Aithallaha von einer Zwei-Naturen-Lehre im technischen Sinne weit entfernt; sein Naturbegriff ist nicht minder konfus als der *kyānā*-Begriff bei Aphrahat. Doch zeichnet sich für Edessa und Persien eine Grundstimmung und Frömmigkeitshaltung ab, die die Rezeption einer Zwei-Naturen-Lehre stark begünstigen mußte¹⁴².

3. Wenn nach Aithallahas Vorstellung Gottheit und Menschheit »unvermischt« existieren, dann verlangt die offenkundige Vermischung von Gut und Böse, von geistigem und materiellem Sein in der Welt nach einer besonderen Erklärung. Diese Frage wurde mit Nachdruck von den dualistischen Bestreitern des Christentums aufgeworfen. Aithallaha teilt die strenge Trennung von geistigem und stofflichem Sein in der Argumentation seiner Gegner. Auf die Frage nach der Herkunft des Bösen antwortet er mit der Entfaltung einer christlichen Angelologie und Kosmologie. Selbstmächtigkeit und Willensfreiheit der vernunftbegabten Kreaturen, der Menschen wie der Engel, sind zentrale Schlüsselbegriffe in Aithallahas spekulativer Weltdeutung. Durch die Einführung der Willensfreiheit wird der gute Schöpfer aus der Verantwortung für die Entstehung des Bösen herausgenommen, denn dieses wird allein durch kreatürliche Freiheit hervorgebracht und steht mithin allein in der Verantwortung der Geschöpfe. Im persisch-dualistischen Kontext kann Aithallaha jedoch die christliche Vorstellung von der guten Schöpfung nicht mehr durchhalten: er trennt strikt das Sein und das Gute, geht von einem moralisch neutralen Seinsbegriff aus (allenfalls das Schöne will er aus ästhetischen Gründen noch gelten lassen) und sieht in Gut und Böse keine ontischen Qualitäten, die an sich existierten, sondern rein moralische Größen, die Wirkmacht und Realität nur durch den in Freiheit vollgezogenen Willens-

142 Das christologische Problem der Einheit und Verschiedenheit in Christus läßt sich für den syrischen Raum auch nicht in das handliche Logos-Sarx/Logos-Anthropos-Schema pressen. Die semitisch-syrische Anthropologie des Aphrahat kennt halt die Antinomien der griechischen Anthropologie nicht. Grillmeier, *Jesus der Christus I*, p. viii, hat die Problematik dieses heuristisch so fruchtbaren Schemas erkannt. Für Aithallaha ist dies auch weniger eine anthropologische Frage. Die Christologie ist bei ihm eher ein Spezialfall des problematischen Gott-Welt-Verhältnisses.

entscheid erhalten. Für Aithallaha gibt es ein *malum physicum* ebensowenig wie ein *bonum physicum*, da sie nicht »von Natur aus« existieren. Die Hochschätzung des freien Willens in der syrischen Theologie dürfte auch dazu beigetragen haben, daß sich eine »Erbsündenlehre« westlicher Prägung kaum entwickeln konnte. Sie hätte dem Syrer, der in ständiger Auseinandersetzung mit dem Dualismus Persiens stand, auch wie eine geistige Kapitulation vor dem persisch-dualistischen Widersacher erscheinen müssen.

4. Aithallahas Eschatologie thematisiert die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Fleisches als das Hoffnungsbild des christlichen Glaubens. Mit seiner Behauptung von der Unsterblichkeit der Seele wendet sich Aithallaha gegen die Ganztodhypothese des Thnetopsychismus. Im Unterschied zum Platonismus verwirft Aithallaha aber Präexistenz und göttliche Konnaturalität der Seele und sieht in ihrer Unsterblichkeit eine Gnadengabe Gottes. Diese Gnadengabe Gottes ist dem Menschen zur Natur geworden, so daß man von einer *begnadetèn* Natur sprechen kann, die selbst durch den Sündenfall dank der größeren Treue Gottes nicht ausgelöscht wird. Vernunft, Freiheit und Unsterblichkeit sind Gnadengaben Gottes, die der gute Schöpfer dem Menschen eingestiftet hat und die durch keine Schwäche oder Sünde zunichte gemacht werden können. Angesichts des Todes läßt Aithallaha jedoch die Frage offen, ob die Seele, die sich vom sterblichen Körper löst, noch Empfindungssinn habe oder nicht. Letztere These wird zur gleichen Zeit vor allem von Aphrahat gelehrt und hat in die offizielle nestorianische Eschatologie Einzug gehalten. In der Volksfrömmigkeit hingegen hat sich auch die gegenteilige Vorstellung durchgehalten, wie aus dem Heiligenkult und den Suffragien für die Verstorbenen zu ersehen ist. Diese implizieren, daß die Seelen für Gott leben, Empfindungssinn haben und sogar für die Lebenden Fürsprache einlegen können. Aithallaha legt jedoch wie die spätere nestorianische Theologie den Hauptakzent auf die Auferweckung am Ende der Zeiten, so daß der Zwischenzustand der Seele damit auch nur eine untergeordnete Rolle spielt. Die Antithetik in der nestorianisch-persischen Eschatologie, wie sie schon bei Aithallaha bezeugt ist, haben auch die nachfolgenden Theologengenerationen nicht aufzulösen vermocht.

The History of the Syrian Orthodox in Jerusalem, Part Two: Queen Melisende and the Jacobite Estates

1. *Preface: Use of the term 'Jacobite' and summary of Part One*

This is the second part of a three-part article which began to appear in this journal in 1991 under the umbrella-title of "The History of the Syrian Orthodox in Jerusalem".¹ It is prefaced by a justification of my use of the term "Jacobite". In the sixth century this name became attached to those Christians in Syria and in Egypt who rejected the "double-nature" Christology which the majority of Mediterranean Christians had received from the synod held at Chalcedon in 451. Their present-day successors prefer the name of "Syrian Orthodox", which asserts that they represent the loyal disciples of the Nicene Fathers in Syria. But their aversion from the name of Jacobites is demonstrably of recent date. It will be less confusing here to use this name, as our sources concerning Jerusalem usually do, distinguishing, where appropriate, between the Syrian and the Egyptian Jacobites, the latter being the Copts.² The Jacobites, while they understood, or perhaps misunderstood, the definition of Christ "in two Natures" as an offence against the personal integrity of which He is the model, never rejected the belief that Christ is fully the Child both of God and of a woman. The term "monophysite" is better avoided, if it suggests a diminishment of Christ's Humanity by the affirmation of His Divinity.³

1 *OC*, 75 (1991), 16-43. The references to Appendix I of Part 2 in notes 54-58 and to Appendix II of Part 2 in notes 46 and 73 are based on a concept of the sequel which was subsequently rejected; they should be read as references to Part 2, section 5, and to Part 3, respectively.

2 In our western sources, "Syrian" is often used of the non-Greek Byzantine Orthodox community; e.g. Huygens (1960), p. 96: "The Syrians, like the Greeks, say that the Holy Spirit proceeds from the Father alone; as for the Nestorians [...] (they deny that Mary is the Mother of God); the Jacobites say there is only one Nature in Christ and one Will conformably with one Nature; as for the patriarch of the Maronites [...] he has submitted himself to the Catholic Church of Rome" (James of Vitry, my translation).

3 The Church, I suggest, is like a tree, with greater and lesser limbs, which find their unity in their common dependence on apostolic tradition and in their common origin in the seed that is Christ; the seed, the sapling and the growing tree find nourishment in the humus of extinct cultures while growing out into the life-giving atmosphere of new insights. But the glory of this tree resides equally in all its parts and the loss of one of its oldest branches, however fragile,

The presence of the Jacobites in Jerusalem serves even today to remind the world of their existence; but their monastery is first and foremost a "home from home" to Jacobite pilgrims. In the first part of this article, we found that the pilgrimage to Jerusalem had been an important instrument of religious expression among the autochthonous Christians of Roman Mesopotamia (the homeland of the Jacobites) as early as the fifth century; evidence was lacking for earlier pilgrimages, but the sources which pointed to the fifth century did not suggest that the custom was first introduced at that time (section 2). Records made between the late fourth and the late fifteenth century were found to indicate that coastal ferries carried travellers for a large part of the way from Palestine to Mesopotamia and, conversely, that Mesopotamian pilgrims normally travelled first to the port of Antioch, embarking there for a coastal city near Jerusalem (section 3). This explains the presence of Jacobite churches in coastal cities under the metropolitan jurisdiction of Jerusalem, at first in Tyre and, later, also in Tripoli and in Acre.⁴

Once they arrived in the Holy City, where did the Jacobite pilgrims lodge and pray? The pious fraudulence and the competition for space endemic to all places of pilgrimage have caused some interference in the signals we receive from the past; yet some little-known facts about the property of the Jacobites in Jerusalem (section 4) and their rights at the Holy Sepulchre (section 5) were discovered by the careful collation of accounts from sources of different dates in various languages. The establishment of the Jacobite bishop of Jerusalem guaranteed this Church's foothold on that narrow rock where the eye of the world seeks a microcosm of the universal Church.⁵ From what date did the Jacobites have their own metropolitan bishop at Jerusalem (section 6)? The earliest clear evidence is the signature of a Jacobite bishop in a manuscript colophon dated 750; the colophon is credibly quoted by a generally reliable scholar, Dōlabānī (1928).⁶ How much further the succession reaches back is unknown; the Jacobite list goes back to the apostle James, but it presents problems in the first centuries of schism and is unlikely to be verifiable. In their authentic register are found the names of the bishops

could put its very life in jeopardy. On this analogy, all Christians should have a care for the Jacobites.

- 4 The Jacobite presence in the coastal cities seems to have been strengthened after the twelfth century and eventually upgraded to an episcopal presence; further research is needed in order to establish all the facts and to decide how this development is connected to the decline of Crusader Jerusalem and the rise of Tripoli and Acre.
- 5 The bishop's main task is to maintain a presence which faithfully reflects the real importance of the Jacobites in Christendom; his besetting difficulty is to prevent this reflection from being muddled by the very struggle to maintain its material conditions.
- 6 With the exception of the new titles in notes 7, 10, 45 and 66, the bibliography to the present paper is printed at the end of Part One.

from 793 until the second half of the twelfth century, after which fragmentary evidence turns up haphazardly in manuscript colophons and inscriptions. If a register of bishops was kept at Jerusalem, it is one of the many secrets of the library of St Mark's.

No claim was made in Part One to have completed the programme of the title. Restricted access to the Jacobite manuscripts at Jerusalem is one of the reasons for this. Part Two will trace the relations between the Jacobites and the Franks, particularly with regard to land-ownership, from the time of the First Crusade up to 1187, citing in a new translation three manuscript colophons in Syriac which make the twelfth century come alive in a way that has been too little appreciated. On close inspection, these colophons suggest that there was consistency in the relations between the Jacobites and Queen Melisende from 1138 to 1148; the inference can be made from a Latin document that this probably continued until her death in 1161. Part Three, "Documents Concerning the Jacobites in Jerusalem", is projected for a subsequent volume of this journal; it will give new editions of the colophons which are the main sources of the present paper, publications (in collaboration with the Arabist G. J. van Gelder) of the inscriptions in Syriac and in Arabic at St Mark's and a description of St Mark's MSS 32, 46, 47, 60, 201, 203 and 211. The bibliography for the whole trilogy has been printed at the end of Part One; addenda, corrigenda and an index will be appended to Part Three.

2. Introduction

Before the Crusades, the characters in the history of the Syrian Orthodox in Jerusalem are either vivid figures of legend, such as Saint Barṣawmō, or mere shadows attached to names. At last, in the twelfth century, a number of Jacobites step into the centre of our stage, at a time when the infrastructure of the Jacobite establishment in Jerusalem is seriously endangered. The company is worthy of the dramatic metaphor. Fulk of Anjou, the father of Geoffrey Plantagenet, has been persuaded by his "beautiful, wise, sweet and compassionate" consort, in other words, the vigorous, proud and ambitious co-ruler of Frankish Jerusalem, Melisende, to mediate between the Jacobite bishop and a chieftain of the First Crusade.⁷ This man, Geoffrey of the Tower of David, has spent half a lifetime in an Egyptian dungeon, out of sight and out of mind as far as politics is concerned, though his wife never

⁷ The description of the queen is from William of Tyre: *Guillaume de Tyr et ses continuateurs*, ed. P. Paris, 2 vols. (Paris, 1879, 1880), XV 26 ("bone dame, sage, douce et pieuse"), qualified by Mayer (1988), p. 84 f. ("a woman of extraordinary vigour and driving ambition").

seems to have forgotten him. The Jacobite community, having recovered in his absence the lands which they had lost to him at the time of the conquest, now have to contend, as do the king and queen, with the awkward claims of a returning hero.

Two Syriac authors, both writing in 1138, preserve for us the perspective of the Jacobite establishment on these events. The first, the monk Michael, is one of those who accompanied the metropolitan when he went to present his case before the king at Bayt Ġibrīn. Michael finished his account after returning to Jerusalem, on Thursday, 10 February, seven days after the case had, as he thought, been resolved. His visual impressions and his recall of the actual words spoken in his hearing by the bishop, the king and the vassal Geoffrey are as authentic as the succeeding emotions of optimism, dejection, tense expectation and relief which he registered in himself and in his companions. The second, a priested monk called Romanus, shared Michael's monastic and Jacobite interests. It is probable that he had been the third member of the episcopal party which met Geoffrey at Bayt Ġibrīn in February. He was a close confidant of the old bishop, whom he hoped to succeed. By the time he had finished writing, the bishop was dead and his succession was secure. He writes, more than six months after the resolution of the case, omitting the drama but adding some important details which Michael had apparently suppressed. His account (finished on 25 August) was inserted, like Michael's, into the colophon of an ecclesiastical manuscript.⁸

3. *The first Syriac colophon*⁹

There was at this time a certain Frank, one of the chieftains who first conquered Jerusalem and seized power over it and over its territory by the Will of God, expelling the Muslims and killing in it an innumerable quantity of them¹⁰. Each of the chieftains took control of lands commensurate with his rank and with the strength of his army. At that time our monastery, that is the holy church of the orthodox Jacobites, was weak and derelict, without inhabitants, because the reigning metropolitan had fled to Egypt out of fear, under compulsion from the Muslims. Only three feeble old men were left in the monastery. Then this chieftain of whom we are speaking, whose name was Geoffrey, seized the settlements and the whole territory

8 The two texts are published, translated and annotated by Martin (1888, 1889) and further investigated by Nau (1899, 1900); new editions are projected for Part Three.

9 Lyon, Bibliothèque Municipale, MS No. 1, foll. 1b-3a (more correctly 318b-320a); described in *Catalogue* (1900), p. 1. I have examined this manuscript in detail and will describe it more fully in Part Three; my translation anticipates my edition and is independent of both the text and the translation published by Martin (1889), pp. 39 ff., 70 ff.

10 Nothing quite comparable to this Crusader propaganda can be found in the Syrian Orthodox tradition: see A. Palmer, "The Victory of the Cross and the Problem of Christian Defeat: Crusade and Jihad in Byzantine and Syrian Orthodox Eyes" (in Dutch), in H. Bakker and M. Gosman, eds., *Heilige oorlogen* (Kampen, 1991), pp. 84-109.

around our villages of Bayt 'Arif and 'Adasiyya — may God preserve them! When he saw how fine and lovely they were and that they had no manager or lord, he summarily appropriated the said places. He was, after all, close to the king of that time — indeed he was his son-in-law. His power lasted a short time, then he was taken by the Muslims and made a captive in Egypt. After that the late sainted patriarch, My Lord Athanasius, came to Jerusalem on this account and My Lord Cyril, the metropolitan, returned from Egypt, and together they presented themselves to the king. They exhibited the deeds of sale of the said villages and they brought some of the old men of the place as witnesses, both believers and Muslims, so that the king and his chieftains were convinced that these places belonged to the Church and that he (Geoffrey) had taken them unlawfully.¹¹ The king gave back those places to our blessed Father, the aforementioned bishop, though our Father had to pay out a great deal of gold to the king and to many others for this reason.

After the aforementioned persons had died and the king whose name has been written above arose — he was the *third* on the throne after the king who did these things, just as our Father Ignatius was the *third* (bishop of Jerusalem) after the aforementioned Cyril; and the interval was more or less *thirty-three* years¹² — the Armenians acquired influence in Egypt and the Armenian bishop of Jerusalem went down to Egypt to bribe them for some necessary thing. When the head of the Armenians saw the bishop, he was very glad and, since he had administrative authority over the whole of Egypt, he promised to do whatever he should ask.¹³ The aforementioned Geoffrey — perish his memory! — was still alive and in prison, though he had become a very old man. Many kings had neglected his plight¹⁴ and he had not yet obtained his release. So that bishop requested from him this man, so that he might do well out of him and obtain some high secular rank (for himself). Moreover, his (Geoffrey's) wife and relatives had assured him (the bishop) here (at Jerusalem), that if he should obtain his release they would give him a village. When they told him in prison what had happened and what was going to happen, he swore most solemnly to do more than this for the Armenians, if he were released. For these reasons the Armenians asked for him and the governor of Egypt gave him to them.

When he arrived, many people were very sorry indeed at his coming, because his territory had been made up of lands seized from various people and because of the length of time that had passed. We suffered just about as much as anyone, because during all the time since he had departed and until the present time, which is noted above, the metropolitans, including our Father, had not ceased from building and settling in 'Adasa (apparently a variant of the name 'Adasiyya) and he (the present bishop) had built there two churches and

11 This was an important precedent; Romanus specifies (see below) that the villages were liberated from Geoffrey's nephew, who had held them in his absence.

12 My italics emphasize the symbolic nature of the final number, which is therefore not a serious problem for Mayer (1977), p. 77, who, contradicting Nau (1899, 1900), would identify the "chieftain" with Geoffrey of the Tower of David. He does not, however, explicitly confirm or contradict Michael's statement that the "chieftain" was son-in-law to the first Crusader king of Jerusalem (I leave this nut for Crusader prosopographers to crack); and he is mistaken in thinking that either Michael or Romanus gives the date of Geoffrey's death.

13 The Armenian Bahram, vezir of the sword to the sultan of Egypt from 1135, who was entitled "Sword of Islam" and "Crown of the State", elevated a great number of his fellow-Armenians to public office before suddenly falling from power in February, 1137: for sources and bibliography see M. Canard, art. "Bahrām", *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. 1 (Leiden/London, 1960), p. 939 f.

14 Why Baldwin I, Baldwin II, Melisende and Fulk had all neglected the plight of a son-in-law of the first is a question that I am not equipped to answer.

had assembled a splendid monastic community — God preserve it! — composed of many monks from every part. But when Geoffrey presented himself to the king and his chieftains, he seemed to them like one who had returned from the grave to visit them. They were delighted to see him, partly because of his age and partly because he was one of the famous first generation. The king ordered that everything that had been his before his imprisonment should be returned to him.

Michael then describes how the king went to Bayt Ġibrīn (formerly Eleutheropolis, some distance to the south-west of Jerusalem), leaving a viceroy to carry out his orders. The viceroy's representatives appeared on the doorstep of the monastery of 'Adasa and ordered it to be vacated forthwith, which was allegedly a cause of pleasure to "those envious people and haters of the Orthodox Faith, who are called Melkites" (at this date, autochthonous Christians of the Byzantine Communion), for their own property had long ago been confiscated from them.

Then he (bishop Ignatius) sent word to the queen — long may she live and enjoy favour deservedly! — who [had learned] the fear of God from her mother the queen¹⁵ and who [was full] of mercy for our Church and for [all our people]. [The queen] gave herself much [trouble] on account of what had occurred.¹⁶ She was much saddened by the affair, not [only] because our places had been taken from us, but [also because of the distress] and the labour which it caused our Father on account of the absence of the king. She [sent] him a true account of the affair, of the labour and expense we had put into our building and of how these villages had been ours since Muslim times. She wrote to him at Bayt Ġibrīn, urging him to help us as much as he could; for he had commanded all who wanted a case heard concerning Geoffrey to assemble there. She also instructed the king's chieftains and negotiators that whoever should help that bishop would earn her deepest gratitude.¹⁷

So when the appointed time arrived, our Father and his companions (Michael himself and, most probably, Romanus) set off for Bayt Ġibrīn, where we were received by the king on the eve of the Monday with which the Fast of Nineveh commences, on the first day of the blessed month of February. When he saw our Father, he welcomed him like an angel, praising his way of life and his faith in front of all his chieftains and promising him to do all he could in word and deed to help him. We came out rejoicing from his presence to go to our

15 This suggests, as many historians of the Crusades have suspected, that Melisende was brought up in the Faith of her anti-Chalcedonian Armenian mother, Morphia of Melitene, rather than in that of her father; for Baldwin's marriage, see Mayer (1988), p. 73.

16 It is important to realize that Melisende was designated by her father's testament as heir to his kingdom and co-ruler with her consort, Fulk of Anjou. To begin with, Fulk had acted as if he was sole ruler and had even usurped the title of heir; but about 1134 the joint kingdom — and the marriage — went through a crisis from which Melisende emerged as the winner. After that, says William of Tyre, even in trivial matters, Fulk never did anything without his wife's consent. See Mayer (1988), pp. 82, 84 f., paraphrasing William of Tyre, XIV 15: "Dès celui tens fu li rois du tout à la volenté de sa femme, que il se penoit d'apaisier son cuer et conforter en toutes manieres" (the Latin has "ut ejus quam prius exacerbavit mitigaret indignationem"). The king's viceroy had, however, acted against the Jacobites without the queen's consent and that offence must be no small part of the real explanation for her zeal in their cause.

17 Considering her constitutional power and her known pride, this must have been taken as a veiled threat.

tent. The following morning our adversary arrived in haughty spirits and entered the king's presence. Immediately the king and the patriarch of the Franks and the others who were present began to urge him to accept gold from us and to relent; but he refused, saying, "Let them give me such-and-such a sum of money or else let them leave that place; for they have been drawing profit from [my land] for such-and-such a number of years".¹⁸ All that they managed to gain at that time was (the assurance) that he would contain himself until they were back (in Jerusalem), so that this case might be brought in the presence of the queen; for they knew that she would be on our side in this affair.

With this the court was dissolved on the Tuesday after the holy Feast of the Entrance. We were greatly perturbed, not knowing how we could be delivered from him. On the Wednesday, after we had performed, in a state of despondency, the morning prayers of the feast of My holy Lord Baršawmō (3 February), our Father arose and we went to receive the signal for our departure from the patriarch and from the king. But when we were nearing the patriarch's tent, the king himself looked up and saw us coming towards him; leaving all who were with him, he came up to us, took hold of our Father gently and said, "You will never be delivered from this man for nothing. It would be better for you to do now whatever you are ready to do at a later stage. You may be sure of my support. Do not play for time"! By God's intervention and the prayers [of the above-mentioned] saint our Father entrusted the affair to the king personally, telling him, "After God, I am your man and the queen's in this land. Whatever you command me, I will do". Then he (the king), leaving our company with a light heart, came upon Geoffrey. He spoke with him, now persuasively, now chidingly, until he had brought him to the point of promising, "I will do whatever Your Majesty says and I will not cross you". At this they sent for us. We were still in the place where the king had spoken with us, standing between the tents, when they said to us, "Come to the king"! We found them mounted, their horses immobile, on a patch of level ground, and there we greeted them. And the manner of our meeting with our adversary was such that there was no need for the exchange of many words between us. As soon as he saw our Father, he rode up to him and greeted him peaceably and he swore with oaths in front of the king and his great men, "From this day onwards the fortress is free from all coveting".¹⁹ Nevertheless, our Father promised in charity to give him two hundred dinars. Thus, by God's intervention, we obtained deliverance after the distress, the labour and the expense we had suffered from this affair.

This account is all the more credible for its lack of literary sophistication, for its function as a quasi-archival record not destined for publication and for its exact quotation of Geoffrey's oath in ignorance of the fact that it may have left him a loophole, as we shall see. The narrative reveals that the king could not simply override the wishes of his vassals, certainly not those of an elder, but had to negotiate a settlement with him as man with man. We perceive furthermore a situation typical of Jerusalem, where the different Christian

18 The Jacobites had repossessed the estates about 30 years before Geoffrey's release, so perhaps he demanded 300 dinars for himself, since the sum eventually settled on was 200 dinars for Geoffrey and the same again for the king and his chiefs; Romanus tells us of the latter payment, but Michael suppresses it and admits only that 200 dinars were given to Geoffrey by way of "charity".

19 The reference is to the monastery at 'Adasiyya, which was distinguished by its defensive tower, as we shall see.

communities have always had to compete with each other for the political favour on which their economic survival depended: the protégés of Byzantium are the losers in this Latin kingdom, so that the chief rivals of the Jacobites are their closest relatives, in terms of Christian tradition: the Armenians. It was galling to the Jacobites that Armenian diplomacy had led to the release of Geoffrey. The village with which the Armenians were to be rewarded is left unnamed; but this promise no doubt made Geoffrey all the more determined to drive a hard bargain over the Jacobite estates. Michael congratulates himself that the queen, the daughter of an Armenian noblewoman, has been effectively engaged as an ally of the Jacobites. This gave him a reason to suppress those aspects of the process which show that the Jacobites' allies, too, were calculating their advantages. The real triumph, after all, was to have manoeuvred the queen into identifying the preservation of her own prestige with the success of the Jacobites in this dispute.

It was an enormous advantage to the Jacobites that Melisende was predisposed by her origins to favour the Oriental Orthodox Churches; and it may have been a bonus that her mother had been the daughter of a governor of Melitene.²⁰ Melitene was the key to the prosperity and the political influence of the Jacobites at this time.²¹ It is the new prosperity of Jacobite Melitene after the Byzantine reconquest of that city in 934 which best explains the ability of the Jacobite community to buy churches and estates in Jerusalem in the subsequent period and to invest in them so dearly.²² No doubt this was the secret of Bishop Ignatius' good relationship with the queen. Like his adoptive father, the patriarch, and many other Jacobite prelates at that time, he was from Melitene. Besides, the gold necessary for bringing even a just case to judgment is unlikely to have been raised from the estates of Bayt 'Arif and 'Adasiyya, which were derelict for a good many years after the Crusader conquest of Jerusalem; and, while St Mary's is likely to have engaged in long-distance trade through the coastal cities, the lack of evidence for this suggests it was not a major source of income for the monastery.

The author of the second Syriac colophon, Romanus, is also writing at Jerusalem. He gives us more of the technicalities of the case and describes the disputed properties themselves, adding details about the Jacobite buildings inside the city walls. At the beginning of his notice he seems anxious to indicate exactly how much the Jacobites in Jerusalem owed to his aged master — not least, perhaps, with an eye to confirming by this tribute Bishop Ignatius' opinion that he, Romanus, was worthy to be his successor; for it is the bishop

20 Hintlian (1976), p. 25.

21 Tinnefeld (1975); Dagron (1976).

22 Palmer (1986).

who has commissioned the codex. Before the notice is completed, Ignatius dies. As designated bishop and manager of the ecclesiastical establishment at Jerusalem, of which the country estates and the coastal churches are all dependencies, Romanus now has a different interest in setting the record straight, particularly since the Jacobite claim to the two estates is still contested. He goes further than Michael in naming the bishop who first bought these estates, which might be seen as an indication of a fact suppressed by Romanus, namely that there was a continuing need to defend the Jacobites' title to the land.

4. *The second Syriac colophon*²³

Seeing that I have mentioned the Tower, I consider it my duty to make a record of the villages 'Adasēh and Bayt 'Arīf, which were from of old the inheritance of the monastery, having been bought for a great sum by God's elect, My Lord Thomas, the metropolitan of Jerusalem.²⁴ But in the time of our present Father,²⁵ in 1448 (AD 1137), they were subjected to a great ordeal by a Frank who had been liberated from captivity in Egypt. This Frank was one of those who had first conquered Jerusalem. Since there were none of our believers in them, nor indeed inside,²⁶ all of them having fled to Egypt to get away from the Turks, together with the metropolitan, My Lord Cyril, who is called "of ŠM'PWLZE", and (since) these villages of ours shared their boundaries with him, his authority was established over them and for a certain time he reaped the profits from them, until he was taken into captivity in Egypt.²⁷ Then his brother's son took them over as if by right of inheritance.

After the Franks had seized power, My Lord Cyril returned, but he was unable to accomplish anything. At this point the patriarch My Lord Athanasius²⁸ came and presented himself to King Baldwin (I) and gave him no small sum of silver to liberate the villages from Geoffrey's nephew, while Geoffrey himself was in captivity. They were ruined and no one was able to dwell in them for fear of the accursed Muslims, until the accession of My Lord Ignatius Ḥesnūn. He found (the Church's property) both outside and inside (the walls of Jerusalem) in ruins, without even a residence suitable to the dignity of a bishop for him to dwell in. First of all, with great dedication, he rebuilt the monastery in the city and peopled it and by his spiritual care this brotherhood of unity was established in Jerusalem.²⁹ He made

23 Paris, Bibliothèque Nationale, syriacque 51, foll. 117b-118b; described in Zotenberg (1874), pp. 16-19. I have examined this manuscript in detail and will describe it more fully in Part Three; my translation anticipates my edition and is independent of both the text and the translation published by Martin (1889), pp. 50 ff., 57 ff.

24 Probably Thomas III; see Part One, section 6.

25 At the time these words were written, the old bishop was evidently still alive, although in February Michael had already revealed, in a part of his notice not translated above, considerable anxiety about his health.

26 Understand: "in the two villages at the time of the First Crusade, nor indeed inside the city-walls".

27 Geoffrey of the Tower of David was taken prisoner in 1106, which fits closely enough Michael's approximation of 33 years before 1138: Mayer (1977), p. 76 f. (compare note 12).

28 December, 1090 - June, 1129.

29 Romanus seems to be saying that, whatever the Jacobite monastic presence in Jerusalem had been before, it acquired at this date a more formal structure as an economic and a spiritual community.

a canonical decree that there should be no (Jacobite) monk in Jerusalem outside (this) community, since he was a watchful and an energetic shepherd. After this he took it upon himself to rebuild (our property) outside (the walls) as well.³⁰ He found two old cisterns, around which he laid a complete foundation. When (the building) had been raised to the height of what had been there formerly, the Lord, who loved him, took him unto himself, leaving those who survived him in great sorrow and inconsolable grief.

When this bitter news reached the above-mentioned patriarch, he sent us our Father, My Lord Ignatius, son of Busayr of Ġāḍina [...].³¹ Because of the jealousy (of certain people) he (the patriarch) made him a metropolitan and appointed him for Edessa.³² He became a bishop in AG 1430 (AD 1118/9), at which time Bar Ṣabūnī was (bishop) in Edessa;³³ although he had been deposed, he sent our father to Amida, to his own see. There he performed the duties of a bishop for five years [...].³⁴

He reached Jerusalem at the beginning of '37 (AD 1125), on Monday, 12 October. To the building that he found (in the city) he added twice as much again; he constructed three large cisterns at the gate of the monastery with a fine circle (of buildings) in a quadrangle above them as a hostel for pilgrims and (other) guests to rest in and to utter a prayer for him and for his parents. Outside the city he completed the tower, on the fourth storey of which he built a church.³⁵ Around the foot of the tower he constructed great cisterns with rooms above them and so made it into a famous monastery or convent.³⁶ In the south-east corner he built and perfected a big church, furnished with all that is necessary, but above all with priests, deacons and monks, all of whom expended great energy in building the place.³⁷

After all this was completed [...] the Frank of whom we have spoken was freed by the intervention of an Armenian bishop and came to oppress all Jerusalem and us more than most, on account of our weakness. To begin with, it was decreed that we should abandon everything and that the Frank should take over the monastery; after that we might approach him³⁸ and he would hear our case in law. But because our Father found grace, thanks to God's favour, with everyone and especially with the king and the queen and the chieftains, it

30 An inscription bears witness to this; see Part Three.

31 The part omitted tells at some length how the reigning patriarch had taken over the upbringing of this man from his parents.

32 Cf. *Register*, XLI.43; this explains why this man was not recorded in the *Register* as having been appointed for Jerusalem, although he does appear in the list of the bishops of Jerusalem which follows the *Register*.

33 On Basil Abū Ḡālib Bar Ṣabūnī, see *Register*, XLI.7 and Abbeloos and Lamy (1872-77), vol. 2, cols. 467-76.

34 In the section omitted we are told how he became sick and spent a winter in the monastery of Anabad near modern Severeke, before setting out for Jerusalem in June, ordaining on the way many priests and deacons at the patriarch's behest.

35 The bishop foresaw times of danger, when the community at 'Adasiyya would retreat into the upper storeys of the tower, drawing up the ladder after them; this explains why Geoffrey referred to the monastery as "the fortress" (see note 19).

36 Presumably the underfloor cisterns provided a pleasant coolness in the rooms above, as well as making it possible to draw water without going out of doors.

37 The big church was for the men; the nuns (see note 41) were therefore housed in the tower, where they made use of the church on the fourth storey (see note 35). The nuns' quarters in the present Jacobite monastery of Qartmīn are known as "the fortress", even though not actually built to function as a stronghold. Many of the rural towers of Greece were built not only to guard the most valuable possessions, but also to house the most vulnerable inhabitants of a farming community, the women and the children.

38 Presumably the author of the decree, that is the king.

was decreed, after much trouble, that we should give him two hundred dinars and the same again to the king and to his chieftains. Then we were made free of him (i.e. of Geoffrey's claim), in token of which we received from him a document in French with the royal seal.

In the remaining part of his notice, Romanus relates events which had not yet occurred when he began his notice, ending with the death of bishop Ignatius in Acre on the Thursday before Pentecost, 1138, and the arrival of his embalmed body in Jerusalem on the day after Pentecost. At the time of completion (25 August) Romanus knew that he would have to "follow in the footsteps" of Ignatius. He could not yet be ordained a bishop, since there would be a vacancy on the patriarchal throne until December of that year.³⁹

Ignatius had been concerned to provide the churches in Jerusalem with "all that was necessary", including the book of liturgical chants copied in his own frail hand, at the end of which Michael had placed his notice; he had supervised Romanus's efforts in making a Gospel lectionary for the monastery of the Tower outside the city and had no doubt dictated part of his own biography to the scribe. Michael refers in one place to Ignatius's work in preserving "our holy monastery and all its estate", which suggests that the monastery of the Tower was a dependency of St Mary Magdalene's.⁴⁰ He also refers to "the nuns of the two monasteries", by which we should understand that of St Mary Magdalene in the city and that of the Tower outside. If he had meant separate nunneries we should expect to find these among the buildings mentioned by Romanus.⁴¹

It is arresting to find Michael referring to Fulk as "victorious",⁴² to his family as persons "preserved by God" and to his subjects as "the believing people of the Franks". In this context the prayer which follows can only be called ecumenical: "May the Lord cause His Peace and Safety to rule His Church and His believing People in the four quarters of the world for ever!" This is important evidence that conditions were favourable for the movement towards unity which was given impetus in 1237 by a Jacobite patriarch's personal submission to the Pope, followed, in 1246, by his detailed proposal

39 *Register*, XLIII, 2nd of 34: "Ignatius, metropolitan of Jerusalem, who is Romanus, a monk from Melitene, of the same monastery (in which the bishop of Jerusalem resides)"; according to Cerulli (1943), p. 17, this Ignatius (whom Cerulli calls Ignatius III) reigned from 1139 until 1183, a period of 44 years.

40 This is confirmed by the Latin record of *ca* 1161 quoted at the end of section 5.

41 This is the earliest evidence known to me of the arrangement found still today in Jacobite monasteries, whereby the community is made up of both monks and nuns, the nuns presumably living separately within the same complex, then as now (see note 37), but cooking, washing and cleaning for the monks; see Gülcan (1977) and Anschütz (1984). At Jerusalem these nuns derived their function from that of the bishop's housekeepers in the days before his establishment had become a full-scale monastery; so, at least, I infer from the colophon of 750 which I cited from Dölabañi (1928), p. 438 f., in Part One, note 40.

42 An epithet of kings considered Orthodox by the writer.

for corporate unity, but which was broken off as a consequence of the departure of the Crusaders from Syria.⁴³ Later Latin pilgrims would remark on the similarity of the Jacobites and the Romans, both in doctrine and in liturgy.⁴⁴ This was, admittedly, after the thirteenth century, a period of widespread Roman pedagogy among the Jacobites; yet the two churches never really became alike. Perhaps the supposed similarity was due partly to the contrast with the icon-veneration so prominent in the Byzantine Liturgy.

At the least it is clear that the Jacobites were political friends of the Franks in the Crusader States. One reason for this was that the Franks held power in much of the territory where Syrian Jacobites lived; another was that they shared with the Jacobites and the Gregorian Armenians a deep distrust of the Greeks. The fact that Queen Melisende, who was, as far as her maternal education was concerned, of the oriental Orthodox Faith, consistently interceded for the Jacobites in their disputes with the Franks over property was probably as important as any other single factor in removing Jacobite inhibitions about ecumenism where the Latins were concerned. A Gospel lectionary, which was completed in Jerusalem on 15 September, 1149, contains a notice by the scribe, Sōhdō, a monk from Edessa, which confirms that the queen's support continued after her husband's death.

5. *The third Syriac colophon*⁴⁵

In AG 1455 (AD 1144) the famous city of Edessa was taken by the Turkish people, who put many of the inhabitants to the sword, though some of them survived to dwell in the city with

43 See Hamilton (1980), pp. 347-55, from which (p. 355) I quote the following: "The holy see had not tried to impose corporate reunion on the Jacobites, but had encouraged individual conversions. The converts had not been required to leave their own church, but had been allowed to remain in its communion and to act, as it were, as a unifying leaven. Real religious unity might in time have been achieved by this method, but it was of necessity a much slower process than corporate reunion, and time was not on the side of the Latins".

44 Meinardus (1960), p. 25.

45 Damascus, Syrian Orthodox Patriarchate, MS 12/4, *olim* Jerusalem, St Mark's, MS 27 (cf. Baršawm (1943), p. 399, note on No. 217), described in the Syriac catalogue (by Hanna Dōlabānī) at the Patriarchate (on the Arabic translation of this catalogue, of which a photocopy was given to me by Sebastian Brock, see B. Behnām, in *OrChr* 62 (1978), p. 203, no. 18, and R. Macuch, in *Geschichte der spät- und neusyrischen Literatur* (Berlin/New York, 1976), p. 441, n. 94). The Syriac catalogue is partially known to me through Hubert Kaufhold (see A. Palmer, "The Syriac Letter-Forms of Tūr 'Abdīn and Environs", *OC* 73 (1989), pp. 68-89, p. 73, n. 11), who also gave me the reference to Baršawm. The codex is illustrated in Hatch (1946), plate LXXXII. An apparently competent handwritten copy of the colophon is published by Taylor (1931), pp. 125-30, with a seriously inaccurate translation; I have not yet seen the original manuscript and translate therefore from the copy made for Taylor. Sōhdō worked at "the holy and sacerdotal abbey of Lord Simon the Pharisee and of Saint Mary Magdalene in Jerusalem" and he refers to Ignatius, "the metropolitan of that same abbey and

them. These events ushered in great tragedy and cruel suffering for all Christians. Two years after the Turks gained control of the city, the king who had taken it, whose name was Zengi, was killed by his own eunuchs at night while he slept. Then the Franks came to Edessa under cover of night and scaled the wall by stealth. The Muslims, hearing the sound of their horns, realised that they had gained control of the wall. In their fear of them they fled and went up into the strongholds that are in the city,⁴⁶ sending messengers throughout their dominion to muster a great host from every quarter. The Franks stayed in the city for five days only; for when they saw what a multitude of Turks had been mustered against them, they were terrified and made ready to fly. As for the Christian inhabitants of the city, when they saw what had happened, they too were afraid of the Muslims and made ready to leave with the Franks. But after they had left, an army of Turks kept them surrounded throughout the night, from Saturday evening until Sunday afternoon. In the end the Franks were overcome and routed, while the Edessenes, who found that they had jumped out of the frying pan into the fire, were all taken captive without exception.

This ruin of Edessa was the cause of an expedition of the kings and the armies of the Romans. When they heard that the population of Edessa had been taken captive by the Muslims and that they had gained possession of the city, they put on divine zeal and prepared an expedition in the name of Christ and for the sake of the Christian nation, both in order to avenge Edessa and the rest of the Christians who had perished, and in order to keep these countries in Christian hands; above all, however, for the sake of that Holy Sepulchre of Christ and the rest of the holy places in Jerusalem. The Romans who set out on this expedition were of two great and terrible kingdoms. One of these, a sturdy and a mighty kingdom, was that which possesses the royal throne of Rome, the chief of all kingdoms, the occupant of which is the King of Kings;⁴⁷ and the kingdom which possesses Rome is (that of) the Germans (the German ruler at this date was Conrad III), a nation without its equal for hardness in all God's Creation, whose army numbered 930,000 men. The other king was he of the French (at this time Louis) and he had with him 600,000 men. When they reached the royal city of Constantinople, the king of the Greeks (at this time Manuel I Comnenus) and all his armies were in fear of them; but by their tricks and their wiliness they caused them to cross over to the other side, into Greater Romania;⁴⁸ then they deceived them and sent them by ways which led to arid deserts without settlements or inhabitants, where many of them died from hunger and thirst. As for the survivors, they returned to their own countries, their hearts broken, having lost their gold, their silver and their horses.

There follows a paragraph relating the failed Crusader siege of Damascus in AD 1148, in the course of which Söhdō commits a potentially significant

of Jerusalem and all the coastal region"; the lectionary was made at the expense of Ignatius for the church of St Mary Magdalene in Tyre. What follows is not the entire colophon; the parts omitted will be translated in Part Three. Note that Chabot (1920-74), vol. 2, pp. 137 ff. (trans. vol. 4, pp. 103 ff.) and Chabot (1899-1910), XVII 4-6 (text 633-38; trans. III 267-78) contain detailed accounts of the events described in this colophon.

- 46 Edessa contained two fortified hills, one on either side of the original river-bed of the Dayṣōn.
 47 This statement is unfriendly towards Byzantium, which claimed the title of "King of Kings" for its emperor.
 48 This is a name for Asia Minor, as opposed to Lesser Romania, which designates the Byzantine territories in Europe. "Romania" was what was left of the Byzantine Empire after the Arab Conquest. The name of the first Seljuk state in Asia Minor, "the Sultanate of Rum", demonstrates that this toponym survived the Turkish Conquest without changing its applica-

omission in failing to specify that by “the patriarch” he means not his own Jacobite patriarch of Antioch, but the Latin patriarch of Jerusalem. He continues:

In the same year (1148) Jerusalem was flooded with endless droves of paupers and there was such a shortage of bread and of everything that many paupers died of starvation. The hungry people pressed at the gates of all the abbeys and monasteries, demanding nourishment. These divinely fortified monasteries of ours, however, did not have estates or villages to provide pulses⁴⁹ and bread over and above their own needs for subsistence. Yet the poor and the needy, especially those Edessenes who had been the victims of plundering and whose (adult male) relatives were in captivity, put them under great pressure. For they had in this land no place where they could lay down their heads and find relief except in our monasteries; and they expected all their needs to be fulfilled by these same monasteries, whether it was gold with which to ransom the captives, or bread to eat, or clothes to cover their nakedness.

Our holy Father fulfilled all their needs with joy; but he was deeply distressed on account of the Frankish beggars and paupers as well. He desired to satisfy and relieve them all, but was in sorrow and anguish because he did not have enough supplies. Then God, who saw his good intentions, caused him to remember a certain village which had belonged formerly to the same monastery in the time of the Muslims, Dayr Dakariyya by name, and which had come into the possession of the original Frankish conquerors of the land.

He arose courageously, relying on God, his Helper, and obtained an audience with the victorious king,⁵⁰ Sire Baldwin, the son of Fulk, and with the holy⁵¹ queen Melisende, the king's mother. He explained the matter to them and they, by God's inspiration and by the true faith which they had in God's bishop, helped him to the utmost. They persuaded the owner of the village to return it to the church of Mary Magdalene and they counselled our Father to give the owner of the village gold and so to buy it back from them anew, for which he had to pay a great deal of gold: approximately one thousand red dinars. And he obtained the deeds, reliably witnessed and sealed with the royal seals, that is with the seal of the victorious king and with that of his mother the queen.⁵² But God, Who saw to all these things for the sake of the love which would be shown towards Him by the execution of His Commandments, since He desired him to nourish those who were hungry, assembled and directed into his hands the price of this village from sources which he had not been counting on at all. Then, relying on God's aid, he began to build a defensive tower in it with a church and houses surrounding the tower.⁵³

49 The name 'Adasiyya/Adasēh suggests that this village was known for its lentils.

50 It is difficult to imagine this epithet being written without irony so soon after the disastrous failure of July 1148, even if it is intended as a synonym for “good Christian”.

51 Probably in the sense of “continent”, because she did not remarry after her husband's death.

52 Melisende and her consort, Fulk, shared the kingdom from the outset, according to the instructions of Baldwin II, with his grandson, their son, Baldwin III; but he was first crowned, together with his mother, after his father's death in 1143, at the age of thirteen years. By 1148 he had attained his majority, but his mother's regency was still a burden to him. This may have been his main reason for persuading Conrad III of the Germans and Louis of France to join him in his stupid attack on Damascus; for Melisende was excluded from the interview between Baldwin and Conrad: Mayer (1988), p. 102 f.

53 After this comes a prayer for the bishop.

Sōhdō can have had little idea, on 15 September, 1149, that he would eventually be “Metropolitan Ignatius VI of Jerusalem” himself, for this did not come about until 1193⁵⁴; but it made sense even at such an early date for an ambitious man to praise his bishop, as that bishop, Romanus, had earlier written his bishop’s *res gestae* in the hope of promotion. Romanus was a young man at his succession (the Gospel lectionary from which our extract comes was the first major manuscript that he had written out: Martin (1889), pp. 50, 70 f.), yet no one could have told that he would live on until 1183. As we shall see, Sōhdō’s ambition was foiled even then by the imposition of an outsider closely related to the reigning patriarch; Sōhdō would have to serve under another bishop for ten years, though with the office of abbot to console him.⁵⁵

Sōhdō’s praise of the Crusaders is fulsome; he exaggerates their strength, as well as reproducing their anti-Byzantine propaganda. The Edessenes, as their subsequent flight with the Franks suggests, aided and abetted the ill-starred Frankish raid on Edessa in 1146; so they would not have been impressed by Sōhdō’s extraordinary claim that the Second Crusade was intended to avenge his and their city. The Germans are “unequalled for hardness” (a compliment that could equally be a slur), but easily outdone in intelligence by the wily Byzantines. Moreover, Sōhdō claims that internal divisions among the Crusaders made them abandon the siege of Damascus and return to Jerusalem “in deep disgrace”. Irony injurious to the Germans, who actually entered an alliance with the Byzantines against the Normans about the time this was written, may have been indirectly flattering to Melisende; for she could perhaps have claimed, with Baldwin’s complicity, that her immature son had been led astray by Conrad III and that the Germans were actually to blame for the disastrous idea of besieging Damascus.⁵⁶ Yet we must remember that a Syriac colophon was not intended for Frankish readers. Considering the old understanding between the Jacobites and Melisende, the irony should probably be seen as the rehearsal of a partisan version of events inspired by the queen, by which the scribe hoped to ingratiate himself with his bishop.

No one will believe that the memory of a village which, like ‘Adasiyya and Bayt ‘Arif, had been unjustly appropriated by the Franks in the First Crusade, can have slumbered until 1148, when it was awakened miraculously in the mind of a man who was not even as old as the Conquest. Dayr

54 Chabot (1920-74), vol. 2, p. 200 (translation, vol. 4, p. 150); Baršawm (1943), p. 398 f., No. 217.

55 There is no evidence before this date of double leadership by a bishop and an abbot in the monastery at Jerusalem, but it is occasionally attested for the Jacobite monastery of Qartmīn from the eighth century onwards: Palmer (1990a), p. 94 f.

56 On the siege of Damascus, see Mayer (1988), pp. 102-4.

Ḍakariyya was more probably an estate confiscated from the Melkites, as the first colophon describes other Melkite estates having been confiscated before 1138, an estate which lay uncultivated, perhaps. Not only the name, which suggests a monastic estate, but also the elaborate fiction by which Dayr Ḍakariyya was “restored” to its “original owners”, indicates this;⁵⁷ for a counter-claim can hardly have been anticipated from any other quarter. Besides, French hostility towards the Byzantines was growing at this time. The injustice could be justified as a “punishment” for the “treachery” of which Constantinople was accused.

Hungry Frankish mouths there must have been and the Franks lacked sufficient institutions such as the Jacobite monasteries to minister to their daily needs; the bishop may have been approached by the Latin clergy with the request to care for the Frankish poor as he was caring for his own. He exploited his advantage to gain from a passing crisis a permanent endowment for his monastery. Acting like a canny businessman, he played down the income from the estates attached to the extramural monastery at ‘Adasiyya, which he claimed was sufficient only for the community’s subsistence in a normal year. He was able to obtain credit without asking for a loan in advance, presumably from rich Jacobites elsewhere⁵⁸ who thereby gained shares of some kind in the new investment. At the same time he could disguise it as a venture of faith, inspired by God for charitable purposes which went beyond the demands of blood-relationship, with reliance only on the “just” claims of the Jacobites and with no conception, at first, of the financial dimension that would be involved!

The acquisition of Dayr Ḍakariyya may have been seen by the Jacobites, too, as an “insurance policy” against an unfavourable outcome to the continuing dispute over the other two villages. None of our Syriac colophons alludes to this problem; the evidence for it comes from the other side. About 1161 a Latin record attests “that the dispute between the two convents of, on the one hand, the Canons of the Holy Sepulchre and, on the other hand, the

57 Conspicuously absent is a statement like that made in the first colophon with reference to the other estates, namely that the original deeds of sale were exhibited as proof of the claim; and we note that the price was much higher than the total paid out in reappropriating the other villages. The queen may have seen Dayr Ḍakariyya as a way of ensuring the gratitude of the Jacobites, whatever should happen after her death, since, as we shall see, their claim to the other estates was still contested. According to Mayer (1988), p. 175, she also gave them endowments. It is possible that she so compensated them in advance, that whatever concessions they might have to make after her death would be acceptable.

58 Not only Melitene, but also the coastal cities must have contained a Jacobite mercantile community, which explains the establishment and growth of the churches there; these merchants were no doubt descended from opportunistic pilgrims, for, as we saw in Part One, pilgrimage was combined with trade, even if the combination was officially frowned upon by the Church.

monks of the Jacobite church of St Mary Magdalene, concerning the estates of Ramath and Hadessa (presumably Bayt 'Arif and 'Adasiyya), which had continued for a long time, has been brought to a harmonious conclusion (*ad finem concordiae*). The Canons had other estates in the area of these two villages, which were situated north of Jerusalem on either side of the Nablus road (Prawer [1980], p. 126). These may originally have belonged to Geoffrey of the Tower of David, since both Michael and Romanus, the authors of our first two Syriac colophons, describe the Jacobite estates as an enclave within Geoffrey's fief. The laws of the kingdom seem to have allowed — though a legal suit about 1140 contested — an exchange of land between the Canons and a vassal, so the Canons may have derived their claim from some sort of deal with Geoffrey or his heirs. Geoffrey's familiarity with the Latin patriarch and the Canons of the Holy Sepulchre is attested (Prawer [1986], p. 304 f., reading "Geoffrey de la Tour" for Prawer's "Geoffrey of Tours").

As the Jacobite author of the first Syriac colophon reports, with an accuracy guaranteed by his crucial obliviousness of the alternative interpretation, Geoffrey had sworn, on 3 February, 1138, "with oaths in front of the king and his great men", in the following terms: "From this day onwards the fortress is free from all coveting". This left technically open the question of the estates as opposed to the monastic buildings from which they were managed. It was, I suggest, this loophole which allowed his claim to these lands to be revived, albeit after the claim had been acquired by the Canons of the Holy Sepulchre. So long as Queen Melisende lived, she will have wanted to maintain her credibility with the Jacobites. The most recent editor of the cartulary of the Holy Sepulchre dates the Latin document around 1161. This independently established date makes it probable that Melisende's influence prevented the resolution of the dispute to the satisfaction of the Canons until her death in that year. By the time of her death the Jacobites may have been sufficiently compensated for whatever concessions they had to make to the Canons, which would justify the implication of mutual satisfaction in the phrase *ad finem concordiae*. Possession of the Tower itself, at any rate, cannot have been disputed without contravening the terms of Geoffrey's oath.⁵⁹

6. *Saladin's Conquest of Jerusalem in 1187*

Such is the history of Queen Melisende and the Jacobite estates outside Jerusalem up to the time of the queen's death in 1161. Whatever estates the

⁵⁹ Rozière (1849), pp. 120, 221, Nos. 49 and 119; Röhrich (1893, 1904), pp. 96, 200, Nos. 268 and 365; Cerulli (1943), p. 14; Prawer (1980), pp. 96 ff., 333; Bresc-Bautier (1984), No. 131, p. 257 f.

Jacobites retained after that date were surely lost when Saladin took Jerusalem in 1187, though they may have been recovered for a short period when the Crusaders returned in the thirteenth century. As we saw in Part One, section 4, the Jacobite title to the monastery at 'Adasiyya was adapted in 1532 to support their claim to another property within the city-walls. Evidently the Jacobites had by then long abandoned any hope of recovering the country estates managed from the monastery properly designated by this name.

Seven years after Melisende's death the recently elected patriarch of the Jacobites, Michael I,⁶⁰ made his first pilgrimage to Jerusalem. He arrived there on Thursday of Holy Week, 1168, and went straight to the Holy Places to pray; that same evening he repaired to Mary Magdalene's to consecrate the Holy Chrism.⁶¹ In his own record of this visit Michael speaks simply of "our monastery at Jerusalem",⁶² but this need not imply that St Mary Magdalene's had already lost its monastic fortress at 'Adasiyya and the fortress built after 1148 at Dayr ʿDakariyya, which was presumably also occupied by monks and nuns (*cf.* notes 37 and 41). The third Syriac colophon uses the plural "monasteries" to refer to St Mary's and the Tower of 'Adasiyya, but since the latter and its twin at Dayr ʿDakariyya were offshoots of the city monastery, the whole concern could presumably be identified with that centre and so referred to as one "monastery".

On Easter Saturday, Michael visited the Latin patriarch, Amaury, who received him with honour. The relevant part of Michael's own chronicle is missing and we do not know what passed between the two men.⁶³ The Jacobite ownership of the country estates had been contested, perhaps successfully, by the Canons of the Holy Sepulchre, but whatever the "harmonious solution" of 1161 had been, it is unlikely that the subject could have been reopened by the Latin patriarch in 1168, even at the request of the Jacobite patriarch. The evidence presented in Part One, section 6, suggests that one result, if not the object, of Michael's visit may have been the concession of the chapel of St James in the Holy Sepulchre, which the

60 This is the famous "Michael Syrus" whose unsatisfactorily published *Chronicle* is a mine of unique historical evidence.

61 Abbeoos and Lamy (1872-77), vol. 2, col. 545 f.; French translation: Chabot (1899-1910), vol. 3, p. 332.

62 He uses the same phrase in the note described by Nau (1914b), p. 379.

63 John of Ibelin, in his *Book*, written about 1261, recorded the tradition that the Latin Patriarch of Jerusalem in the twelfth century "si a suffragant l'arcevesque des Ermins qui est au reiaume de Jerusalem, et l'arcevesque des Jacopins" (*RHC, Lois*, I, p. 416); Bernard Hamilton, who told me this in his letter dated 2 vii 1990, adds: "It seems to me improbable — all the evidence suggests that the Jacobite archbishops were responsible to their own Patriarchs alone and were protected by the Frankish kings". Probably John's information is coloured by the thirteenth-century situation, on which see the reference in note 43.

Jacobites appear to have been granted between 1165 and 1173. But there was probably a political reason for doing the Latin patriarch of Jerusalem the honour of a visit, while pointedly not showing the same respect to the Greeks. For when Michael visited the Latin patriarch of Antioch in the following year, he complacently recorded in his *Chronicle* that this was interpreted by the Greeks as a snub.⁶⁴ The Emperor Manuel I Comnenus was eager to reunite the Oriental Orthodox Churches with the Church of Constantinople and sent repeated invitations to Michael in the 1170s to negotiate directly with him or with his envoy, but Michael always sent a delegate instead.⁶⁵ He submitted a statement of the Jacobite Faith, composed in Greek, but he showed no desire for the proposed Union. This reluctance contrasts with that openness towards the Latin Church which we have observed in Jacobite records of the twelfth century and which was to lead the Jacobites ever closer to Rome in the course of the century that followed.

One of Michael's representatives in the abortive discussions with the Byzantine imperial envoy was his secretary and godson, Theodore bar Wabhūn, a scholar of Syriac, Greek, Armenian and Arabic. This very obstinate man appears to have sabotaged the negotiations by insisting that they be conducted on the basis of Aristotelian logic.⁶⁶ At some date after his clandestine consecration as alternative patriarch in 1180 Bar Wabhūn, who had rebelled in that year against the nepotistic Michael, was disappointed of Saladin's support for his rival claim to Michael's title. He then approached the Latin patriarch of Jerusalem and tried to secure possession of St Mary Magdalene's and its estates. Michael immediately sent representatives to prevent this. In his *Chronicle* he describes the Jacobite monks who were harassed at that time by Bar Wabhūn as "a remnant". He may be distinguishing a loyal minority in the Jerusalem community from the rest. Michael's brother, Athanasius Ṣlībō, had not been well received by the monastic community when he was transferred from Mardin to the see of Jerusalem, perhaps because Sōhdō, the author of our third colophon, was considered to be in line for the succession.⁶⁷ Nevertheless, the anonymous Syrian author of the *Chronicle to AD 1234*, who was himself in Jerusalem at the time, remarks

64 "Michael's visit to Aimens of Limoges surely was a snub to the Orthodox Patriarch, who was enthroned in Antioch cathedral at the time as a result of Manuel Comnenus' intervention" (Bernard Hamilton, letter of 2 vii 1990).

65 E.g. Abbeloos and Lamy (1872-77), vol. 2, col. 549 f.; French translation: Chabot (1899-1910), vol. 3, pp. 333-6.

66 On the negotiations between the Jacobites and the Byzantines and especially on Bar Wabhūn, see now H. Kaufhold, "Zur Kirchengeschichte des 12. Jahrhunderts: neue Quellen über Theodoros bar Wabhūn", *OC*, 74 (1990), pp. 115-151.

67 Chabot (1899-1910), XXI 2, vol. 3, p. 394 (Syriac text, pp. 727-8); Abbeloos and Lamy (1872-77), vol. 2, col. 595 f.

that Šlībō was good-natured enough to be able to persuade Bar Wabhūn to give up his campaign against legitimate authority;⁶⁸ and he seems to have been willing to delegate his authority over the community itself to Sōhdō (see note 55). But after this Bar Wabhūn committed a *volte-face*: according to Michael himself, his dispute with him dragged on until the Muslims captured the city in 1187.⁶⁹

In forcing an entry to Jerusalem, Saladin concentrated on the North-West corner, where he eventually succeeded in breaking down the wall. Not far from the breach, as we saw in Part One, was St Mary Magdalene's. The large institutional buildings and the cisterns must immediately have been requisitioned by the conquerors. After the conquest all male and female Christians who could pay a ransom of ten and five dinars, respectively, were given a safe conduct away from the city; the rest, except for the very old, were kept behind to rebuild the walls and then to be sold as slaves. The clergy and the monks were shown no more respect than laymen and the nuns were systematically raped (Chabot 1920-74, vol. 2, p. 201; trans. vol. 4, p. 171). Šlībō, the Jacobite bishop, was obliged to abandon his post. Some Jacobite monks, carrying with them manuscripts from St Mary Magdalene's, fled to Cyprus, where they were seen by Johann van Cootwyck.⁷⁰ Michael himself, adding to his *Chronicle* between 1193 and 1196, speaks of "the monastery of Mary Magdalene which we used to possess".⁷¹ As for Sōhdō, he succeeded at last, in 1193, to an impoverished bishopric in exile; if he ever returned to the city, he certainly did not reoccupy his monastery.

Yet St Mary Magdalene's did not disappear from history, nor was it destroyed, as were so many other churches, by Malik al-Mu'azzam in 1224/5.⁷² Thanks to its conversion after 1187 into a Muslim school (the "Maymūniyya") it survived into the second period of Crusader rule, when the magnificent

68 Chabot (1899-1910), XXI 1, vol. 3, pp. 382-8 (Syriac text, pp. 721-5); Chabot (1920-74), vol. 2, p. 200 (translation, vol. 4, p. 150).

69 Chabot (1899-1910), vol. 3, p. 394, Syriac text, pp. 727-8; Abbeloos and Lamy 1872-77, vol. 2, col. 595f.

70 Cobham (1908), p. 197, cited by Meinardus (1960), p. 16. Paris, Bibliothèque Nationale, syriaque 64, a Syriac philological manuscript containing a note by the patriarch Michael dated 1179, at the Jacobite monastery of St Mary Magdalene in Jerusalem, was subsequently taken to Cyprus, whence it reached the library of Colbert: Nau (1914b), p. 379. The inference that there were Jacobite mercantile interests in Acre, Tyre and Tripoli, along the pilgrimage-route (see note 58) suggests that these looked towards the prosperous island of Cyprus as well; nor was the legendary Baršawmō the only pilgrim to be diverted there by an adverse wind (see Part One, section 3). Being thus apparently at the hub of an economic community shared with lay merchants which included the pilgrimage-industry, agriculture and trade, the monks from Jerusalem will have belonged to a network which extended at least as far as Cyprus.

71 Chabot (1899-1910), XXI 1, 5 and 7 (Syriac text, pp. 723, 734f. and 737).

72 Chabot (1920-74), vol. 2, p. 228 (translation, vol. 4, p. 171).

early twelfth-century church-building enjoyed a new lease of life as the Jacobite cathedral. The monks may even have been blessed through the loss of their wealth and through their exile in Cyprus, already perhaps invigorated by the youthful ideals of the Dominican Order, which was to make so many disciples among the Jacobites in the following fifty years.⁷³ For by 1236, according to the Syriac chronicler Bar Hebraeus (died 1286), the community of St Mary Magdalene's counted seventy monks.⁷⁴ Probably the country estates attached to the city-monastery had become, under Islamic law, religious endowments of the *Maymūniyya*; if so, they will have reverted irrevocably to the "New *Maymūniyya*" when the Crusaders finally abandoned the Holy City, since an Islamic religious endowment, or *waqf*, is regarded as God's inalienable property and can, in theory, never be sold or exchanged. This must remain a likelihood until documentary evidence of such an endowment shall be recognized. In the meantime, somebody may perhaps discover, near a Palestinian village in the Zionist-occupied hills north of Jerusalem, the sturdy lower storeys of a twelfth-century tower with Syriac and Arabic inscriptions.

73 The story of the relations between the Jacobites and the Dominicans, and through them with the Bishop of Rome, is well told by Bernard Hamilton (reference in note 43). The only correction which I can make in his account (p. 349, with note 5 there) is that Bar Hebraeus's name for the Dominicans has nothing to do with "Syria", but is derived, parrot-fashion, from the French name, "*frères prêcheurs*", to which is added the Syriac adjectival plural "-ōyē".

74 If indeed the monks were made holier by their exile, the same did not apply to the merchants: sectarianism in Jerusalem society, which of course had consequences for business networks as well as for holy shrines, continued unabated. In the Book of the Assizes of the Burghers' Court, written in 1243-44, we read that no Nestorian can take a Jacobite to court without two Jacobite witnesses, no Jacobite a Samaritan without two Samaritan witnesses, and so forth, which implies that co-religionaries were expected to give false witness against a person of another denomination. See Beugnot (1843), p. 55, cited by Cerulli (1943), p. 18 f., who also refers to Grandclaude (1923) and Recoura (1924/5). Jacobite and other oriental merchants had long been burghers of Jerusalem. The franchise had been extended by Baldwin II and enhanced by free trade in agricultural goods specifically for the purpose of attracting the local population (William of Tyre, XII 15).

Die Heimat des China-Missionars Alopen

Im Jahr 635 n.Chr. erschien am chinesischen Kaiserhof ein Vertreter der ostsyrischen Kirche namens Alopen. Der nur aus chinesischen Quellen bekannte Missionar war bereits am Hof erwartet worden. Auf Befehl Kaiser T'ai-tsungs (627-649) empfing ihn der Reichskanzler Fang-süan-ling am Westtor der Reichshauptstadt Schianfu. Nachdem sich der zweite Kaiser aus der Tang-Dynastie davon überzeugt hatte, daß das Christentum eine dem Menschen nützliche Religion sei, erließ er im Jahr 638 ein Edikt, das die freie Propagierung der 'Leuchtenden Religion', wie die ostsyrische Kirche in China genannt wurde, im ganzen Reich gestattete.

Über Alopens Herkunft macht die Marmorstele von Schianfu, die am 4. Febr. 781 aufgestellt wurde und der die vorhergehenden Details entnommen sind, ziemlich verschwommene Angaben¹.

Nach der Stele stammte Alopen aus Ta-tschin, einem im fernen Westen gelegenen Land, das in chinesischen Texten vielfach als Bezeichnung für Syrien² bzw. den römischen Orient benutzt wird. Aus der geographischen Beschreibung von Alopens Heimat — es gibt u.a. in jenem Land weder Diebe noch Räuber und die Menschen führen dort ein glückliches Leben³ — konnte der gebildete chinesische Leser nur den Schluß ziehen, daß Alopen aus dem im Westen gelegenen Paradies kam, in das einst Lao-tse einging⁴. Obgleich das Land Ta-tschin in manchen Einzelheiten an das byzantinische Reich erinnert, ist es sehr unwahrscheinlich, daß Alopen etwa aus Syrien kam. Als Glied der ostsyrischen Kirche konnte er nur aus einer Gegend stammen, die dem Katholikos in Ktesiphon unterstand. Sein Jurisdiktionsbereich fiel im großen und ganzen mit dem Sasanidenreich zusammen. Für die Bestimmung von Alopens Heimat, die allenfalls in Mesopotamien, dem westlichsten Teil

1 Übersetzung des chinesischen und syrischen Textes der Stele bei: Hsü (1986:41-81), Bürke (1971:125-141), Saeki (2 1951:53-112), Rosenkranz (1937:255-263 = 1938:49-57/57-59), Moule (1930=1972=1977:27-52), vgl. dazu noch Kawerau (1973:39-43 und 1983:45-49).

2 Ying-shih (1986:460 f.), Sadao (1986:579), Watson (1983:543), andere Deutungen bei Raschke (1978:645.854 Anm. 849 f.).

3 Hsü (1986:59), Bürke (1971:132), Saeki (2 1951:58 f.), Rosenkranz (1937:259 = 1938:53), Moule (1930=1972=1977:39).

4 Der chinesische Text spielt unmißverständlich darauf an (Hsü 1986:59, Moule 1930=1972 = 1977:39, Saeki 2 1951:58.87-89, Rosenkranz 1937:258 = 1938:52). Nach taoistischer Vorstellung sollte Lao-tse dereinst aus dem westlichen Paradies wiederkehren (Demiéville 1986:819).

des Sasanidenreichs, gelegen haben kann, sind die geographischen Angaben der Stele von Schianfu im Prinzip wertlos.

In dieser Frage hilft eine bisher übersehene Notiz der Stele selbst weiter. In dem wörtlich zitierten kaiserlichen Edikt aus dem Jahr 638 heißt es, daß Alopen »mit Büchern und Bildern von weit her gekommen« sei⁵. Auf die Bemerkung, daß Alopen nicht nur Bücher, sondern auch Bilder mitbrachte, wird weder im restlichen Stelentext noch in der Parallelüberlieferung eingegangen⁶. Bilder oder bebilderte Handschriften spielten in der ostsyrischen Kirche keine oder keine große Rolle⁷. Die Kirchen sind — von gelegentlichen Ausnahmen während der Mongolenzeit abgesehen⁸ — schmucklos⁹.

Ausgesprochene Bilderfreunde waren dagegen die Manichäer, die im Westen des Sasanidenreiches verfolgt, eine Zuflucht im Osten gefunden hatten. Bereits Mani legte großen Wert auf eine künstlerische Ausstattung¹⁰ des religiösen Schrifttums der von ihm gestifteten Weltreligion. Eines seiner Werke, das Ardahang¹¹, enthielt nur Illustrationen. Das in leuchtenden Farben gemalte Bild und das geschriebene Wort sollten nach seinen eigenen Aussagen einander ergänzen und die religiöse Vorstellung in die richtigen Bahnen lenken¹². Bei denen, die nicht lesen und schreiben konnten, avancierte das Bild zum zentralen Medium der Verkündigung.

Von der erfolgreichen Missionsmethode der Manichäer, muß Alopen so beeindruckt gewesen sein, daß er sich dazu entschloß, das Bild als visuelles

5 Hsü (1986:58), Bürke (1971:131), Saeki (²1951:57), Rosenkranz (1937:258 = 1938:52), Moule (1930=1972=1977:39). Das Zitat folgt der Übersetzung von Rosenkranz (dsgl. Kawerau 1973:40 und 1983:47).

6 Moule (1930=1972=1977:65, vgl. auch 57).

7 Mit Miniaturen verzierte Evangeliare stammen aus dem Hochmittelalter oder der Neuzeit (vgl. Leroy 1964: Reg.; *The Christian Orient*, London 1978, 26.29 f.).

8 Leroy (1964:41, 42, s), Dauvillier (1956:298-301=1983), Hage (1983:153 f.). Besonders in China und Zentralasien waren Kirchen innen ausgemalt, was vermutlich auf einer Anpassung an manichäische oder buddhistischen Brauch beruht.

9 Adam (⁵1985:372), Heiler (²1971:329), Madey (1975:81 f.), *The Christian Orient* (London 1978) 26.29 f., vgl. auch Müller (1981:305), Atiya (²1980:295.297), Hage (1977:208), Stewart (1928=1980:177 f.), Kefler (1903=1971:208), kritische Stimmen zur Bilderverehrung: Leroy (1964:41, 43). Vom religiösen Umfeld der Perserkirche her bestand für Konvertiten kein besonderes Bedürfnis, dem Bild oder der Buchillustration eine größere Bedeutung beizumessen als vor der Bekehrung. Wer der zoroastrischen Staatskirche den Rücken kehrte, fand wie zuvor im Feuertempel einen bildlosen Kult vor (Nyberg 1938=1966:360 ff. 369 ff.). Die beiden bei Ausgrabungen im lahmidschen Hira (in der Nähe des heutigen Kufa) freigelegten Kirchen stammen aus dem 7. Jh. und besaßen Wandmalereien (Rice 1934=1968:54.57.58, Ders. 1932:279.280 Ders. 1932:265). Bei anderen Kirchen aus dem Herrschaftsbereich der Lahmiden läßt sich die Bildausstattung nicht sicher nachweisen (Finster-Schmidt 1977:34.42). Neben Nestorianern gab es in Hira und Umgebung auch Jakobiten und Melkiten, so daß nicht mit letzter Sicherheit die konfessionelle Zugehörigkeit der gefundenen Kirchenbauten bestimmt werden kann.

10 Klimkeit (1982a:15-27 u.ö.), Ders. (1982b:195-219), Drijvers (1983:183 f.).

11 Klimkeit (1982a:15-17.18), Ders. (1982b:195.197 f. 199), Asmussen (1965:10 f.).

12 Mitchell (1912=1969:XCIII/126₃₁-127₁₁ bes. 127₂₋₁₁).

Medium in die christliche Verkündigung aufzunehmen. Mit manichäischen Missionaren dürfte Alopen in Mittelasien in Berührung gekommen sein. Ein Zentrum der manichäischen Mission war die sogdische Stadt Samarkand. Hier residierte bis ca. 712 das geistliche Oberhaupt des östlichen Manichäismus¹³, der sich Ende des 6. Jh. schismatisch von der Zentrallleitung löste¹⁴ und in Analogie zur Selbstbezeichnung der Nestorianer den Namen »Kirche des Ostens« annahm¹⁵. Da Sogdien keine unmittelbare sasanidische Provinz war¹⁶, konnte sich der Manichäismus ungehindert entfalten¹⁷, wie die umfangreiche manichäische Literatur in sogdischer Sprache bezeugt¹⁸. Entlang der großen nach China führenden Route der sogen. Seidenstraße stieß der Manichäismus auf die Konkurrenz des Christentums in Gestalt der ostsyrischen Kirche, der »alten Kirche des Ostens«, deren missionarische Erfolge anscheinend oder auch nur vermeintlich hinter denen der neuen Weltreligion herhinkten. Alopen zog aus seinen Beobachtungen den Schluß, daß die Verkündigung des Evangeliums einer didaktischen Verbesserung bedürfte, was voraussetzt, daß er sich entweder längere Zeit in Mittelasien aufgehalten haben muß oder eventuell selbst aus dem sogdischen Raum stammte. Für die letztere Annahme spricht eine Notiz im Nachwort des »Gloria in excelsis deo«¹⁹, wo es heißt, daß Alopen »dem Kaiser ein Bittgesuch in seiner Muttersprache« vorlegte, das von den Ministern Fang Hsüan-ling und Wei Tschung ins Chinesische übersetzt wurde²⁰.

Wenn die beiden hohen Beamten von Kaiser Tai-tsung (626-649) sich mit Alopen in dessen Muttersprache unterhielten, kann das nur bedeuten, daß sie die lingua franca des mittelasiatischen Handels, das Sogdische²¹, beherrschten. Sogdische Kaufleute besaßen über ihre zahlreichen Handelsniederlassungen, die sich von ihrer Heimat bis ins ferne China erstreckten, eine Art Monopolstellung. Neben dem Buddhismus und Manichäismus war unter den Sogdern auch das Christentum vertreten, wovon die Reste der einst reichhaltigen christlichen Literatur ein beredtes Zeugnis ablegen²².

13 Haussig (1983:237).

14 Flügel (1862=1969:80.108), Dodge (II, 1970:805), Vajda (1938:182 = 1977:425), Haussig (1983:233.237 f.), Klimkeit (1989:22 f.). Zu Ibn an-Nadīms Zeit, als die innermanichäischen Streitigkeiten beigelegt waren, hatte der Archegos seinen Sitz in Samarkand.

15 Klimkeit (1989:22).

16 Frye (1983:298.303 u. bes. 351 ff.).

17 Flügel (1862=1969:76 f.105 f.), Dodge (1970:801-803), Vajda (1938:178 = 1977:422 f.), Haussig (1983:233 u.ö), Klimkeit (1989:22 ff.), Widengren (1961:132-135), Ders. (1983:987 f.).

18 Zu den Resten der einst umfangreichen Bücherbestände, vgl. Sims-Williams (1989:175[Lit.]).

19 Zu dem 1908 von Paul Pelliot in den Grotten der »Tausend Buddhas« von Tun-huang entdeckten kleinen Text, vgl. Moule (1930=1972=1977:52-57), Rosenkranz (1937:194 ff.278-280 = 1938:2 ff.74-76).

20 Moule (1930=1972=1977:57), Rosenkranz (1937:280 = 1938:76).

21 Sims-Williams (1989:173), vgl. auch Lieu (1988:186 f. u.ö.), Klimkeit (1989:23), Belenizki (1980:7 f.), Frye (1983:357).

22 Sims-Williams (1989:175), Ders. (1985), Asmussen (1982=1984:11-20).

Die Abkürzungen von Zeitschriften, Serien und Lexika richten sich nach dem von Siegfried Schwertner erstellten 'Abkürzungsverzeichnis' für die 'Theologische Realenzyklopädie' (1976).

Alfred Adam — Lehrbuch der Dogmengeschichte I. Die Zeit der Alten Kirche (Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn: Gütersloh 1965.⁵1985).

Jes P[eter] Asmussen — X^astvānift. *Studies in Manichaeism*: ATHD 7 (E. Munksgaard: Copenhagen 1965), Ders. *The Sogdian and Uighur-Turkish Christian Literature in Central Asia before the real rise of Islam. A Survey*, in: *Indological and Buddhist Studies. Volume in Honour of J[an] W[illem] de Jong on his Sixtieth Birthday*. Ed. by L[ui]se A[nna] Hercus, F. B. J. Kuiper, T. Rajapatirana, E. R. Skrzypczak (Australian National University, Faculty of Asian Studies, Canberra 1982) = *Bibliotheca Indo-Buddhica* 27 (Sri Satguru Publ.: Delhi 1984) 11-29.

Aziz S[uryal] Atiya — *A History of Eastern Christianity* (Methuen: London 1968/Kraus Repr.: Millwood, N.Y. ²1980).

A[lexandr] M[arkovič] Belenizki (Belenitskii) — *Mittelasien. Kunst der Sogden* (Fotos: D. W. Belous) (VEB E. A. Seemann: Leipzig 1980).

Alois Bürke — *Das Nestorianer-Denkmal von Si-an-fu*, in: *Vermittlung zwischenkirchlicher Gemeinschaft. 50 Jahre Missionsgesellschaft Bethlehem Immensee. Festschrift*. Hrsg. v. Jakob Baumgarten: NZM.S 17 (Immensee 1971) 125-141.

Jean Dauvillier — *Quelques témoignages littéraires et archéologiques sur la présence et sur le culte des images dans l'ancienne Église chaldéenne: L'Orient syrien I* (1956) = Ders. *Histoire et institutions des Églises orientales au Moyen Age: Collected studies series 173* (Variorum Reprints: London 1983) Aufs. IX.

Paul Demiéville — *Philosophy and religion from Han to Sui*, in: *The Cambridge History of China I. The Ch'in and Han Empires 221 B.C. - A.D. 220* ed. by Denis Twitchett and Michael Loewe (Cambridge University Press: Cambridge-London-New York-New Rochelle-Melbourne-Sydney 1986) 808-872.

Bayard Dodge (ed.) — *The Fihrist of al-Nadim. A Tenth-Century Survey of Muslim Culture II: RoC 83* (Columbia University Press: New York-London 1970) 773-805.

Han J[an] W[illem] Drijvers — *Addai und Mani. Christentum und Manichäismus im dritten Jahrhundert in Syrien*, in: *III^e Symposium Syriacum 1980. Les contacts du monde syriaque avec les autres cultures* (Goslar 7-11 Septembre 1980) édité par René Lavenant: *OrChrA* 221 (Pont. Institutum Studiorum Orientalium, Roma 1983) 171-185.

Barbara Finster - Jürgen Schmidt — *Sasanidische und frühislamische Ruinen im Iraq: BaghM 8* (Gebr. Mann Verlag: Berlin 1976).

Gustav [Leberecht] Flügel — *Mani, seine Lehre und seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus*. Aus dem Fihrist des Abū'lfaradsch Muḥammad ben Ishāq al-Warrāk, bekannt unter dem Namen Ibn Abī Ja'kūb an-Nadīm, im Text nebst Uebersetzung, Commentar und Index zum ersten Mal herausgegeben (F. A. Brockhaus: Leipzig 1862 = Biblio: Osnabrück 1969).

Richard N[elson] Frye — *The History of Ancient Iran: HAW III.7* (C. H. Beck: München 1984).

W[olfgang] Hage — *Apostolische Kirche des Ostens*, in: Friedrich Heyer, *Konfessionskunde* (Walter de Gruyter: Berlin-New York 1977) 202-214, Ders. *Kulturelle Kontakte des ostsyrischen Christentums in Zentralasien*, in: *III^e Symposium Syriacum 1980. Les contacts du monde syriaque avec les autres cultures* (Goslar 7-11 Septembre 1980) édité par René Lavenant: *OrChrA* 221 (Pont. Institutum Studiorum Orientalium, Roma 1983) 143-159.

Hans Wilhelm Haussig — *Die Geschichte Zentralasiens und der Seidenstraße in vorislamischer Zeit: Grundzüge 49* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1983).

Friedrich Heiler — *Die Ostkirchen* (Ernst Reinhardt: München-Basel [¹1937].²1971).

- C. Y. Hsü — Nestorianism and the Nestorian Monument in China: *Asian Culture Quarterly* 14 (Taipei 1986) 41-81.
- Peter Kawerau — Das Monument von Schianfu, in: *Sichtbare Kirche. Für Heinrich Laag zu seinem 80. Geburtstag* hrsg. v. Ulrich Fabricius und Rainer Volp (Güterloher Verlagshaus Gerd Mohn: Gütersloh 1973) 39-43, Ders. *Ostkirchengeschichte I. Das Christentum in Asien und Afrika bis zum Auftreten der Portugiesen im Indischen Ozean: CSCO[Subsidia]* 451 [70] (E. Peeters: Louvain 1983).
- K[onrad] Kessler — Nestorianer: *RE XIII* (J. C. Hinrichs: Leipzig 1903 = *Akademische Druck-u. Verlagsanstalt: Graz* 1971) 723-736.
- Hans-Joachim Klimkeit — Manichaean art and calligraphy: *IR XX* (E. J. Brill: Leiden 1982), Ders. *Vom Wesen manichäischer Kunst: ZRGG* 34 (1982) 195-219, Ders. *Hymnen und Gebete der Religion des Lichts. Iranische und türkische liturgische Texte der Manichäer Zentralasiens. Eingeleitet und aus dem Mittelpersischen, Parthischen, Sogdischen und Uigurischen (Altürkischen) übersetzt: Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften* 79 (Westdeutscher Verlag: Opladen 1989).
- Jules Leroy — Les manuscrits syriaques à peintures conservés dans les Bibliothèques d'Europe et d'Orient. Contribution à l'étude de l'iconographie des églises de langue syriaque/*Album: BAH* 77 (Paul Geuthner: Paris 1964).
- Samuel N[an] C[hiang] Lieu — Manichaeism in the later Roman empire and medieval China. A historical survey (Manchester University Press: Manchester 1985.²1988).
- Johannes Madey — Bilder (Ikonen), in: *Kleines Wörterbuch des Christlichen Orients* hrsg. v. Julius ABfalg in Verb. mit Paul Krüger (Otto Harrasowitz: Wiesbaden 1975) 80-82.
- C[harles] W[and] Mitchel — S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan of which the greater part has been transcribed from the Palimpsest B.M. Add. 14623 and is now first published I. The discourses addressed to Hypatius (Williams and Norgate: London 1912 = Gregg International Publ.: Westmead, Farnborough, Hants. 1969).
- A[rthur] C[hristopher] Moule — Christians in China before the year 1550 (Society for Promoting Christian Knowledge [S.P.C.K.]: London 1930 = Ch'eng Wen Pub.: Taipei 1972 = Gordon Press/Hippocrene Books: New York 1977).
- C[aspar] Detlef G[ustaf] Müller, Geschichte der orientalischen Nationalkirchen, in: *KIG I, Lfg. D 2* (Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1981).
- H[enrik] S[amuel] Nyberg — Die Religionen des alten Iran: *MVÄG* 43 (J. C. Hinrichs: Leipzig 1938 = Otto Zeller: Osnabrück 1966) »Begleitwort zum Neudruck« v. H. S. Nyberg, p. vii-xix].
- Manfred G. Raschke — New Studies in Roman Commerce with the East, in: *ANRW II* 9₂ (Walter de Gruyter: Berlin-New York 1978) 604-1378.
- D[avid] Talbot Rice — The Oxford Excavations at Hira, 1931: *Antiquity* 6 (1932) 276-291, Ders. Hira: *JCAS* 19 (1932) 254-268, Ders. The Oxford Excavations at Hira: *ArsIsl* 1 (1934=1968) 51-73.
- Gerhard Rosenkranz — Die älteste Christenheit in China in den nestorianischen Quellenzeugnissen der Tang=Zeit: *ZMR* 52 (1937) 193-226, 241-280 = Die älteste Christenheit in China in den Quellenzeugnissen der Nestorianer=Texte der Tang=Dynastie: *Schriftenreihe der Ostasien=Mission* 3/4 (Verlag der Ostasien=Mission: Berlin=Steglitz 1938) [Übs des syr.-chin. Teils p. 57-59 fehlt in *ZMR*].
- Nishijima Sadao — The economic and social history of Former Han, in: *The Cambridge History of China I. The Ch'in and Han Empires 221 B.C. - A.D. 220* ed. by Denis Twitchett and Michaël Loewe (1986) 545-607.
- P. Y[oshiro] Saeki — The Nestorian documents and relics in China (The Academy of Oriental

- Culture Tokyo Institute/Maruzen Comp.: Tokyo 1937.²1951) [rev. Fass. von »The Nestorian Monument in China« S.P.C.K.: London 1916=1928].
- Nicholas Sims-Williams — The Christian Sogdian manuscript C2: SGKAO. Berliner Turfantexte 12 (Akademie-Verlag: Berlin 1985), Ders. Sogdian, in: *Compendium linguarum Iranicarum*. Hrsg. v. Rüdiger Schmitt (Ludwig Reichert: Wiesbaden 1989) 173-192.
- John Stewart — Nestorian Missionary Enterprise. The Story of a Church on Fire (T. & T. Clark: Edinburgh 1928 = Mar Narsai Press: Trichur, India 1928.1961/AMS Press: New York 1980).
- Georges Vajda — Les zindīqs en pays d'Islam au début de la période abbaside: RSO 17 (1938) 173-229 = Die zindīqs im Gebiet des Islam zu Beginn der 'Abbasidenzeit, in: *Der Manichäismus*. Hrsg. v. Geo Widengren: WdF 168 (Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1977) 418-463 [ohne Anm.].
- William Watson — Iran and China, in: *The Cambridge History of Iran* 3(1). The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods ed. by Ehsan Yarshater (Cambridge University Press: Cambridge-London-New York-New Rochelle-Melbourne-Sydney 1983) 537-558.
- Geo Widengren — Mani und der Manichäismus: UB 57 (W. Kohlhammer: Stuttgart 1961) = Mani and Manichaeism: History of religion ser. (Weidenfeld and Nicolson: London / Rinehart and Winston: New York 1965), Ders. Manichaeism and its Iranian Background, in: *Cambridge History of Iran* 3(1). The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods ed. by Ehsan Yarshater (1983) 965-990.
- Yü Ying-Shih — Han foreign relations, in: *The Cambridge History of China* I. The Ch'in and Han Empires 221 B.C. - A.D. 220 ed. by Denis Twitchett and Michael Loewe (1986) 377-462.

Drei Aspekte der Erneuerung in der koptischen Kirche

Es würde den Rahmen eines Zeitschriften-Beitrags sprengen, wollte man die verschiedenen Bereiche oder Gebiete der koptischen Erneuerungsbestrebungen in den letzten 15 Jahren beschreiben. Auf verschiedenen theologischen, christologischen, liturgischen, ecclesiologischen, ikonographischen, missionarischen und diakonischen Ebenen vollzieht sich in diesen Tagen unter Leitung des Papstes Schenute III. ein nicht mehr unkehrbarer Wandel in der koptischen Kirche. Einige dieser neuzeitlichen Entwicklungen habe ich anderweitig beschrieben¹.

In diesem Artikel sollen nun drei Aspekte der koptischen Renaissance Erwähnung finden: 1. Ein volkskundlicher Beitrag über die unterschiedlichen Volksfrömmigkeits-Modelle im Zeichen der koptischen Erneuerung; 2. ein kirchentopographischer Beitrag »Zur Wiederbelebung der verlassenen Klöster Oberägyptens«, und 3. ein liturgischer Aufsatz über »Die Herstellung und Weihe des heiligen Myron in der koptischen Kirche«. Über diese drei Bereiche ist in westlichen Medien nur spärlich berichtet worden, so daß durch diese Zusammenstellung auch eine gewisse Informationslücke geschlossen werden kann.

1. Die Volksfrömmigkeit im Zeichen der koptischen Erneuerung

Während seit drei Jahrzehnten koptische Theologen unter Führung von Papst Schenute III. sich mit Fragen der christologischen Interpretation beschäftigten, entwickelte sich unter den Kopten des Deltas und Niltals eine eigenständige Volksfrömmigkeit, die von den erfreulichen Ergebnissen der theologisch-christologischen Konsultationen und Konferenzen völlig unberührt blieb². Es

1 Meinardus, O., »Koptische Kunst im Wandel der letzten drei Jahrhunderte«, *Orientalia Suecana*, 36/37, 1988, 11-27. »Zur Geschichte der Renaissance in der koptischen Ikonographie«, *Hermeneia*, 3,1, 1987, 21-27. »Pharaonism in Neo-Coptic Art«, *Coptologia*, 9, 1988, 111-117. »The Coptic Hierarchy in 1986«, *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 76,4, 1986, 249-256. »Von der Mariophanie zum Gnadenbild. Zur ikonographischen Entwicklung der Gnadenbilder von Zeitun und Ard Babadeblu«, *Ostkirchliche Studien*, 39, 1990, 289-299.

2 Theologische Gespräche mit konfessionsgleichen Kirchen begannen mit dem Besuch von Papst Kyrillus VI. 1961 in Damaskus. Konferenzen mit Äthiopiern, Armeniern, Syrern und

ist eigentlich nicht verwunderlich, daß die koptische Volksfrömmigkeit mit christologischen Begriffen wie z.B. »ousia« oder »hypostasis« der alexandrinischen Kirchenväter kaum etwas anfangen kann³. Es sind nicht dogmatische Konzepte, die die Massen der einfachen Gläubigen bewegen. Die Volksfrömmigkeit kommt im Wallfahrtswesen, in der Heiligenverehrung, in religiösen Wundergeschichten, in Mariophanien und im Ikonen- und Reliquienkult zum Ausdruck. Sie ist abhängig von konkreten, vorstellbaren religiösen Anschauungen und Erlebnissen.

Die Wallfahrt zum *mûlid* (Geburtsfest, Namensfest eines Heiligen) ist seit eh und je integraler Bestandteil koptischer Frömmigkeit. Das Wissen um die Daten und Stätten der koptischen *mawâlid* ist unter den Gläubigen weit verbreitet. Ein Besuch beim *mûlid* für einen oder mehrere Tage gehört nun einmal zum Leben. Man bereitet sich dafür vor, indem man spart, das Opfertier wird besonders gefüttert und neue Kleider werden angelegt. Beim *mûlid* geschehen Wunder, Heilungen, Dämonen- und Teufelsaustreibungen, Weissagungen. Ein zusätzliches Aufgebot von koptischen Priestern steht den Pilgern für Beratungen, Kindstauen und Beschneidungen zur Verfügung, die letzteren natürlich immer vor der Taufe. Der Wunderglaube wird gefördert. Tauben, möglichst weiße, fliegen in Kreuzformation über die Kirchtürme hinweg und stellen somit eine göttliche Bestätigung des *mûlid* dar⁴. Schatten, die sich hinter den Kirchenfenstern bewegen, werden von den Gläubigen als himmlische Besucher angesehen⁵.

In der Kirche versammeln sich einige Gläubige vor der Ikonostase, also zwischen dem Kirchenschiff und dem Altarraum, zu den Stundengebeten. Es sind sieben Stundengebete⁶, und jede Stunde besteht aus einem allen Stunden gemeinsamen Teil und einem variierenden Teil. Häufig werden die Psalmen unter den anwesenden Gläubigen aufgeteilt; denn sie werden gleichzeitig und

Thomaschristen wurden im Januar 1965 in Addis Ababa und 1966 in Kairo gehalten. Die christologischen Konsultationen mit den chalzedonischen Kirchen fanden im August 1964 in Aarhus, im Juli 1967 in Bristol, im August 1970 in Genf, im Januar 1971 in Addis Ababa statt. Die Theologischen Kommissionen der Orthodoxen und Altorientalen trafen sich im Dezember 1985 in Chambesy, Genf, im Juli 1989 im Dair Anbâ Bishoi und im September 1990 in Chambesy. Die gemeinsamen theologischen Ausschüsse trafen sich im Dair Anbâ Bishoi vom 5.-9.12.1989 und vom 31.1.-4.2.1990. Die christologischen Konsultationen mit der römisch-katholischen Kirche (Pro Oriente) fanden 1971 und 1973 in Wien statt. Vom 4.-11.5.1973 besuchte Papst Schenute III. Papst Paul VI. im Vatikan. Franz Kardinal König erwiderte den Besuch im November 1975 in Kairo. Eine weitere Pro-Oriente-Konferenz fand 1979 in Rom statt. Am 12.2.1988 versammelte sich eine koptisch-orthodoxe und koptisch-katholische Kommission im Dair Anbâ Bishoi.

3 Die alexandrinische Glaubensformel war: *Mia ousia, treis hypostaseis!*

4 Meinardus, O., *Christian Egypt Ancient and Modern*. Kairo, 1977, 147 (Abk. CEAM).

5 Leeder, S.H., *Modern Sons of the Pharaohs*. London, 1914, 137-140. CEAM, 146.

6 Morgendämmerung (Prim/Laudes), die dritte Stunde (Terz), die sechste Stunde (Sext), die neunte Stunde (Non), die elfte Stunde (Vesper), die zwölfte Stunde (Complet) und Mitternacht.

leise gelesen. Das Evangelium dagegen wird laut vorgetragen. Die erste Hälfte des Troparions (Meditation) wird vom Priester gebetet, wobei die dritte Strophe stets der Gottesmutter gewidmet ist. Außerdem zählt zu jeder Gebetsstunde das 41-malige Beten des *Kyrie eleison*⁷. Das Schlußgebet wird still gesprochen. Außerdem werden abends die Emporhebung des Abendweihrauchs und bei Sonnenaufgang die Emporhebung des Weihrauchs der Morgendämmerung gefeiert. Es versteht sich von selbst, daß die Gläubigen zur Feier der Göttlichen Liturgie zusammenkommen⁸.

Der koptische *mülid* ist aber nicht nur eine ausschließlich religiöse Angelegenheit. Schausteller der unterschiedlichsten Branchen finden sich ein und bieten ihre Künste und Erzeugnisse an. Belustigungen aller Art, Schaukeln, Karusselle und Riesenräder, 'gala-gala' Zauberer und Feuerschlucker, Tätowierer und Fotografen, Losverkäufer und Devotionalienhändler, Erfrischungs- und Getränkebuden prägen die volkstümliche Atmosphäre des koptischen *mülid*. Es ist bedauernswert, aber vorbei sind die Zeiten, als faszinierend erscheinende Geschichtenerzähler ihre traditionellen Dichtungen, Legenden, Sagen und Anekdoten packend und gleichzeitig rührend einer in Bann gehaltenen Zuhörerschar vermittelten. Auch sind die »Punch and Judy Shows«, zu denen einstmals die Kinder strömten und ergriffen zuschauten, leider ein für alle Male verschwunden. Dafür gibt es heutzutage ein Überangebot von fliegenden Händlern, die ihre in Hongkong oder Taiwan hergestellten Plastikmadonnen oder Blechkruzifixe, ihre griechischen oder italienischen Heiligenbilder anbieten. Neu auf dem Markt ist die nicht unbedeutende Auswahl von religiösen Kassetten von liturgischen Gesängen bis zu Meditationen und Predigten von Papst Schenute III. Reichhaltig ist auch das Angebot von Fotografien und Fotomontagen der zur Zeit populären Heiligen und Geistlichen, die zweifelsohne vielen Gläubigen als spirituelle Bezugspersonen gelten. Bei den Heiligen stehen in der Gunst der Kopten immer noch die Gottesmutter und St. Georg an erster und zweiter Stelle, neuerdings in Kairo gefolgt von der heiligen Marina, obwohl man sich über die Identität dieser Heiligen nicht ganz einig ist⁹. Seit einigen Jahren geachtet und volksbeliebt sind die Bilder des heiligen Neomartyrs Sidhom Bishaï (gest. 1844) und des 12-jährigen Kinderheiligen Apa Nûb von Samannûd in al-Gharbîyah (4. Jahrhundert). Weitere populäre Heilige, deren Bilder auf den Kauftischen ausliegen, sind der mittelalterliche

7 Die Zahl 41 steht für die 40 Geißelhiebe, die Jesus erlitten hat, und für den Schlag ins Gesicht.

8 Khella, Karam, *Die koptische Liturgie*. Hamburg, 1989, 28.

9 Sowohl die Märtyrerin Marina aus dem 3. Jh. (30. Juli) als auch die fälschlicherweise wegen Unkeuschheit angeklagte Nonne Marina (21. August) werden in der Gottesmutter-Kirche im Hârat ar-Rûm in Kairo verehrt, wo auch ihre Reliquien liegen. Über die Märtyrerin, Meinardus, O., »Fertility and Healing Cult Survivals in Athens: »Haghia Marina«, *Zeitschrift für Ethnologie*, 99, 1974, 244-248.

Wundertäter Barsûm al-'Aryân (der Nackte) von Ma'asara zwischen Tûrâ und Helwân (14. Jahrhundert) und der Fayyumer Bischof Anbâ Abra'am (1829-1914). Eine Vielzahl von Fotomontagen zeigen den 1971 verstorbenen Thaumaturgen-Papst Kyrillus VI. entweder zwischen zwei Löwen, auf einem Esel reitend, im Gebet oder in vollem päpstlichen Ornat mit Schlangenstab. Fotos von dem asketischen Eremiten Abûnâ Yustus al-Antûnî (1910-17.12.1976) werden als Schlüsselanhänger feilgeboten¹⁰.

Reichhaltig ist bei jedem *mûlid* die große Auswahl der fotografischen Darstellungen des Papstes Schenute III. Wie schon sein Vorgänger wird er ebenfalls in den unterschiedlichsten Posen dargestellt. Auffallend auf vielen Bildern ist das freundliche Lächeln, das ein so typischer Ausdruck des Papstes ist. Natürlich werden auch Bilder von einigen Metropolitnen und Bischöfen angeboten, die aber erwartungsgemäß nur begrenzten Absatz finden. Anders verhält es sich mit den vielen Fotomontagen von Darstellungen Christi mit Abûnâ Fanûs al-Bûlî, einem einfachen wundertätigen Mönch aus dem St. Paulus-Kloster (Dair Anbâ Bûlâ) am Roten Meer. Nach Aussagen der Mönche und vieler Besucher des Dair Anbâ Bûlâ und der Klosterniederlassung in Bûsh ist er seit 1975 für seine wundertätigen Heilungen und Weissagungen bekannt¹¹.

Die bekanntesten 30 koptischen Wallfahrtsorte und Daten, angeordnet von Norden nach Süden:

Al-'Adhrâ, Damietta, St. Sidhom Bishai, 17 Barmahât, 26. März;
 Sitt Dimiana, Bilqâs, St. Damiana, 12 Bashons, 20. Mai;
 Apa Nûb, Samannûd, St. Apa Nûb, 24 Abîb, 31. Juli;
 Mari Girgis, Mît Damsîs, St. Georg, 16 Masrî, 22. August;
 Sitt Rifka, Sunbât, St. Rebekka, 7 Tût, 17. September;
 Al-'Adhrâ, Musturud, Hl. Familie, 10 Masrî, 22. August;
 Barsûm al-'Aryân, Ma'asara, St. Barsûm, 18 Tût, 28. September;
 Mari Girgis, Sidmant, Fayyum, St. Georg, Himmelfahrt;
 Dair Naqlûn, Naqlûn, Fayyum, St. Isaak, 22 Barmûdah, 30. April;
 Dair al-'Azab, Fayyum, St. Abra'am, 3 Baûnah, 10. Juni;
 Al-'Adhrâ, Bayâd, Beni Suef, St. Maria, 16 Masrî, 22. August;
 Mari Girgis, Bibâ, St. Georg, Himmelfahrt;
 Dair al-Ganûs, Ganûs, Hl. Familie, 24 Bashons, 1. Juni;
 Amîr Tâdrûs, Dair as-Sanquriâh, St. Theodore, Himmelfahrt;

10 Meinardus, O., »Zeitgenössische Gottesnarren in den Wüsten Ägyptens«, *Ostkirchliche Studien*, 36, 1987, 301-310.

11 Abûnâ Fanûs wurde 1928 in Dafash bei Samalût geboren, trat 1946 in das Dair Anbâ Bûlâ ein und erhielt 1948 durch Anbâ Arsânîus die Mönchsweihe. Schon 1974 bewohnte er für eine geraume Zeit die Klosterniederlassung in Bûsh. Seit 1990 lebt er wieder im St. Paulus-Kloster am Roten Meer.

Anbâ Iskhiron, Samâlût, St. Iskhiron, Himmelfahrt;
 Al-'Adhrâ, Gebel at-Tair, St. Maria, 21 Tûbah, 29. Januar; 16 Masrî,
 22. August;
 Apa Hor, Minya, St. Hor, 12 Abîb, 19. Juli;
 Al-'Adhrâ, Dair al-Muharraq, Weihe der Marienkirche zu Philippi, 21 Baûnah,
 28. Juni;
 Al-'Adhrâ, Durunka, Hl. Familie, 16 Masrî, 22. August;
 Mari Girgis, Akhmîm, St. Georg, 7 Hâtûr, 16. November;
 Mal'ak Mikhâîl, Hawâwîsh, St. Michael, 12 Baûnah, 19. Juni; 12 Hâtûr,
 21. November;
 Shuhadâ, Hawâwîsh, 2140 Märtyrer v. Akhmîm, 1 Tûbah, 9. Januar;
 Al-'Abyad, Sôhâg, St. Schenute, 7 Abîb, 14. Juli;
 Apa Bisada, al-Munshah, St. Pisada, 24 Tûbah, 1. Februar;
 Balamûn, Qasr as-Sayâd, St. Palamon, 30 Tûbah, 7. Februar;
 Abû s-Saifain, Qamûla, St. Mercurius, 25 Abîb, 1. August;
 Shahîd Tâdrûs, Medînet Habu, St. Theodore, 12 Tûbah, 20. Januar;
 Mari Girgis, Dimuqrat, St. Georg, 7 Hâtûr, 16. November;
 Shahîd Amûnîûs, Esna, St. Ammonius, 14 Kihak, 23. Dezember;
 Bakhûm, Edfu, St. Pachomius, 14 Bashons, 22. Mai.

Die Gläubigen jeder Provinz oder Diözese aber auch jeder Generation wählen und bevorzugen für ihre Frömmigkeitsbedürfnisse Heilige, die in irgendeiner Weise für ihre seelischen und körperlichen Bedürfnisse von Bedeutung sind. Natürlich nimmt der Reiterheilige Georg immer noch die führende Position in der koptischen Heiligenverehrung ein. So tragen mehr als 343 koptische Gotteshäuser in Ägypten seinen Namen. Zum Vergleich sind 286 Kirchen der Gottesmutter, 101 Kirchen dem Erzengel Michael, 33 Kirchen dem hl. Mercurius (Abû s-Saifain) und 24 Kirchen dem hl. Theodor geweiht¹². Es ist bemerkenswert, daß die Wallfahrtsanlagen des hl. Georg in Mît Damsîs im Nildelta und in Rizayqât (Dimuqrat) in Oberägypten nicht nur erneuert, sondern auch wesentlich vergrößert worden sind.

Dennoch haben sich aufgrund der jüngsten Kirchengeschichte neue Heiligenverehrungen ergeben. Der vornehmste Platz wird wegen der vielen Wunder — auch *post mortem* — von dem 1971 verstorbenen Papst Kyrillus VI. eingenommen¹³. Sowohl seine Eremitage im Felsen von Abba Sarapamon 3 km

12 Timm, Stefan, *Christliche Stätten in Ägypten*. Wiesbaden, 1979, 152.

13 Hanna, Y. Atta, *Mes Souvenirs sur la vie du Pape Kyrillos VI.* Montreal 1984. *Les Miracles du Pape Kyrillos VI.* Montreal 1984. *Le Pape Kyrillos VI. et le 'Leadership' spirituel.* Montreal 1983. — Basilli, A., *The Life of the Great Saint Pope Kirellous VI.* London 1986. *Papst Kyrillos VI. und die Geistliche Führung.* Waldsolms-Kröffelbach, 1987.

nordwestlich vom Dair al-Barâmûs im Wâdî n-Natrûn¹⁴ als auch seine Grabstätte in der Krypta der Kirche des hl. Menas im Dair Mârî Mînâ in Maryût sind in den letzten Jahren zu populären Wallfahrtsstätten geworden, die alljährlich von Tausenden von Pilgern besucht werden. Unter den Heiligen des 20. Jahrhunderts, die von den Kopten verehrt werden, ist zweifellos Anbâ Abra'am (1829-1914) zu nennen. Geboren in Dalga bei Mallawî trat er mit 17 Jahren in das Gottesmutter-Kloster Dair al-Muharraq nördlich von Asyût ein. Für einige Jahre diente er als Diözesanverwalter von Minya, bis er zum Ökonomus des Dair al-Muharraq bestellt wurde. Nach fünf Jahren wurde er zum Bischof von Fayyum und Gizah geweiht. Eine Vielzahl von Wundern werden von Anbâ Abra'am berichtet. Sein Grab ist im Dair al-'Azab, 6 km südlich von Medînet al-Fayyûm, wo seit wenigen Jahren auch ein großes Wallfahrtszentrum mit Übernachtungsmöglichkeiten errichtet worden ist. Zum jährlichen *mûlid* vom 15. bis 22. August und zum 10. Juni kommen Tausende von Pilgern aus dem Fayyum und dem Niltal¹⁵.

Nach der Einführung von Anbâ Bisentî (Pisentius) als Bischof von Helwân und Ma'asara ist die neue Wallfahrtskirche des hl. Barsûm al-'Aryân mit dem von weitem erkennbaren Glockenturm bei Ma'asara zum Anziehungspunkt für Christen und Moslems aus Kairo und den südlichen Vororten geworden. Tausende von Moslems nehmen alljährlich an den Festlichkeiten des hl. Barsûm teil, opfern Schafe und auch Rinder(!) dem Heiligen, dem sie beachtenswerterweise auch einen islamischen Namen verliehen haben und ihn Sidi Muhammad al-Barsûmî nennen¹⁶. In diesem Zusammenhang ist es erwähnenwert, daß in dem überwiegend islamischen Nildelta viele Moslems regelmäßig zum Fest der hl. Damiana im Dair Sitt Dimîânâ bei Bilqâs pilgern und die christliche Märtyrerin mit den Worten »Ya Sitt ya bint al-wâlî« anrufen¹⁷. Für die christliche Bevölkerung des Nildeltas und Kairos hat das kürzlich erweiterte Wallfahrtszentrum mit der Kirche des Kinderheiligen Apa Nûb zu Samannûd bei Mahallah al-Kubra an Bedeutung gewonnen. Zusätzlich zu den zylinderförmigen hölzernen Röhren mit den Reliquien des 12-jährigen Märtyrers der diokletianischen Verfolgung (4. Jh.) werden hier auch noch blutige Stoffreliquien des Knaben vorgezeigt.

Eine Erneuerungsbewegung, die alle Aspekte der koptischen Theologie und Frömmigkeit einschließt, wird erfahrungsgemäß von einer Vielzahl von außergewöhnlichen Ereignissen begleitet und auch bestätigt. Einige wenige Begebenheiten der letzten Jahre, die z.T. in der offiziellen Theologie verankert

14 Meinardus, O., »Zur monastischen Erneuerung in der koptischen Kirche 1985«, *Der Christliche Osten*, XLI, 1986, 213.

15 *Anba Abra'am, Bischof von Faiyum* (übers. Inas R. Nawar) Waldsolms-Kröffelbach, o.D.

16 McPherson, J. W., *The Moulids of Egypt*. Kairo 1941, 173.

17 Leeder, S. H., *loc. cit.*

sind, sollen kurz Erwähnung finden. Die Mariophanie vom Frühjahr 1968 auf der Kuppel der Gottesmutter-Kirche von Zeitûn ist inzwischen kultisch institutionalisiert und ikonographisch kanonisiert¹⁸. Dasselbe gilt von der Mariophanie auf dem Dach der St. Damiana-Kirche zu Ard Babadeblu, Shûbra, im Frühjahr 1986¹⁹. Im Dair Abû Maqâr wurden bei Renovierungsarbeiten in der alten St. Makarius-Kirche im November 1978 durch Zufall Reliquien von Johannes dem Täufer und dem Propheten Elischa (Elisaeus) entdeckt²⁰. Bei der Gottesmutter-Kirche in Ma'âdi, südlich von Kairo, wurde am Sonntag, dem 13. Juni 1976, eine im Nil schwimmende arabische Bibel aufgefischt²¹. Als der Diakon das Buch aus dem Wasser holte, erkannten die Mitglieder des Gemeinderates, daß die Worte des Propheten Jesaja aufgeschlagen waren: »Gesegnet bist du, Ägypten mein Volk« (Jes. 19,25). Wenige Tage später wurde dieses Ereignis durch Anbâ Gregorius, Bischof für wissenschaftliche Studien an der theologischen Hochschule zu Kairo, bestätigt²². Im Dair Anbâ Bûlâ, über der Gruftkirche des hl. Paulus von Theben, sahen in der Nacht vom 4. September 1975 mehrere Mönche und Besucher ein ungewöhnlich helles Licht, das für 25 Minuten das Kloster mit der Gruftkirche erhellte. Reisende auf der 13 km entfernten Uferstraße von Za'farân nach Râs Ghârib bestätigten die Lichterscheinung²³.

Im St. Antonius-Kloster im Wâdî al-'Arabah, im Chor der Apostelkirche, wurde »vor einiger Zeit« der unverweste Leichnam von Anbâ Yusâb, Metropolit von Girga und Akhmîm, gestorben 1826 im Alter von 91 Jahren, entdeckt und in einem verschlossenen gläsernen Sarg ausgestellt. Anbâ Yusâb war einst Mönch im St. Antonius-Kloster. Sein Fest am 24. Januar wird von den Mönchen und vielen Pilgern begangen. Votivzettel und Geldmünzen liegen in dem verschlossenen Sarg, der zur Andacht geöffnet wird²⁴. Ein weiterer unverwester Leichnam, der des heiligen Sidhom Bishai, liegt in einem gläsernen Sarg im südlichen Kirchenschiff der neuen Gottesmutter-Kirche zu

18 Meinardus, O., »Von der Mariophanie zum Gnadenbild«, *Ostkirchliche Studien*, 39, 1990, 289-299.

19 Meinardus, O., »A Note on the Apparition of the Holy Virgin in the Spring of 1986 in Cairo«, *Ostkirchliche Studien*, 35, 1986, 337-339.

20 Meinardus, O., »The Relics of St. John the Baptist and the Prophet Elisha. An Examination of the Claims of their recent Invention in Egypt«, *Ostkirchliche Studien*, 29, 1980, 118-142.

21 Es handelt sich hierbei um eine arabische Kanzelbibel, eine Übersetzung von Eli Smith und Cornelius van Dyke vom American Board of Commissioners for Foreign Missions, Beirut, 1864/65.

22 Iris al-Masri, *The Story of the Copts*. Kairo, 1978, 560. In der Kirche zu Ma'âdi wird die Auffindung der Bibel auf den 12. März 1976 gesetzt.

23 *Coptic Monastery of St. Paul*. Kairo, 1984, 9.

24 In den westlichen und byzantinischen Kirchen ist die Unverwesbarkeit von Heiligen oft bezeugt, s. H. Thurston, *Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik*. Luzern, 1956, 286 ff. In der koptischen Kirche war dieses Phänomen bis zu Beginn dieses Jahrhunderts unbekannt.

Damietta. Sidhom Bishai diente als Regierungsbeamter in Damietta, er legte Zeugnis ab und erlitt am 26. März 1844 den Märtyrertod²⁵.

Im St. Samuel-Kloster in der Qalamûn-Wüste südlich des Fayyums stehen im Chor der St. Misail-Kirche die hölzernen, mit dunkelroten Samtdecken eingehüllten Reliquienzylinder der hll. Bisada und Domatius. Der hl. Bisada lebte zur Zeit der diokletianischen Verfolgung. Der hl. Domatius war ein Jünger von Qummus Ishâq al-Barâmûsî, der mit zehn Mönchen aus dem Wâdî n-Natrûn 1898 das seit dem 16. Jahrhundert verlassene Kloster bezog. Im Dezember 1976 strömte Blut aus dem unverwesten Leichnam des hl. Bisada, das sich auf der Hülle des hl. Domatius abzeichnete! So die Aussagen des Abtes, Bischof Basilius as-Samwîlî²⁶.

Es ist nicht die Aufgabe dieses Beitrags, die historischen, kulturanthropologischen und psychologischen Hintergründe dieser Phänomene zu beleuchten. Im Gegenteil, es ist für uns wichtig zu erkennen, daß für die Kopten des Niltals derartige frömmigkeitsprägende Ereignisse auch heute noch einen wesentlichen Bestandteil ihres Glaubens darstellen.

2. Zur Wiederbelebung der verlassenen Klöster Oberägyptens

Kaum beachtet von vielen Koptologen und Kirchenhistorikern ist eine von Papst Schenute III. betriebene Besetzung der seit mehreren Jahrhunderten verlassenen koptischen Klöster in Oberägypten. Über die Lage und Anzahl der mönchischen Niederlassungen im Niltal besitzen wir nun dankenswerterweise aufgrund der Arbeit von P. Samuel al-Suriânî und Badii Habib eine systematische architektonische Bestandsaufnahme²⁷. Aus den Schriften der Altväter erfahren wir, daß in der Zeit vom 4. bis 7. Jahrhundert eine Vielzahl von Klosteranlagen sowohl in den Oasen als auch auf beiden Nilufern existierten. Allein in der Diözese von Oxyrhynchos lebten 10 000 Mönche und 12 000 Nonnen. Klosteranlagen zogen sich an beiden Ufern des Nils von Crocodilopolis (Fayyum) über Hieraconpolis (Minya) nach Hermopolis Magna (al-Ashmûnain) hin. Mönche lebten in den Grabanlagen ihrer pharaonischen Vorväter an den Berghängen um Lycopolis (Asyût) und Panopolis (Akhmîm), sowie in den Ebenen im »Knie« des Nils bei Chenoboskion (Qasr

25 Meinardus, O., »Damietta and the Martyrdom of Anbâ Sidhom Bishai«, *Coptologia*, 11, 1990.

26 Auch Blutwunder dieser Art, die in der westlichen kirchlichen Überlieferung vom 12.-18. Jahrhundert häufig bezeugt werden, waren in der koptischen Kirchengeschichte bisher unbekannt. Nur Mawhûb ibn Muffârîg (11. Jh.) sah das Blut von Petrus I. in Alexandrien.

27 Samuel al Syriany, Badii Habib, *Guide to Ancient Coptic Churches and Monasteries in Upper Egypt*. Kairo, Institute of Coptic Studies 1990, Abk. ACCM. Rez. Meinardus, O., *Ostkirchliche Studien*, 39, 1990, 224.

as-Sayâd) und Dendera. Eine Kette von Klöstern erstreckte sich am Westufer des Nils über Naqâda und Qamûlâ bis nach Theben, und Hunderte von Mönchen und Nonnen besiedelten die Klöster und Eremitagen in und um Hermonthis (Armant), Latopolis (Esna) bis nach Apollinopolis Magna (Edfu) und Syene (Aswân).

Wenig ist über die Entstehung und Geschichte dieser Klöster bekannt. Die Mehrzahl wurde während der Regierungszeit von al-Musta'in (862-866) und al-Mu'tazz (866-869) zerstört²⁸. Der islamische Geschichtsschreiber al-Maqrîzî (15. Jahrhundert) berichtete von 59 oberägyptischen Klöstern, von denen aber nur noch elf bewohnt waren, und fünf von ihnen lediglich von einem oder zwei Mönchen. Dreizehn Klöster wurden noch zu den jährlichen Wallfahrten aufgesucht, und mindestens zwölf Klöster waren entweder verlassen oder zerstört. Von den übrigen Klöstern ist uns nur der Name überliefert.

Aufgrund der geistlichen Wiederbelebung der koptischen Kirche und besonders des koptischen Mönchtums durch Papst Schenute III. sind nun mehrere der seit Jahrhunderten verlassenen Klosteranlagen von Mönchen und Nonnen wieder bewohnt. Diese nicht zufällige Besetzung der Klöster entweder durch ein oder zwei Mönche oder auch durch das Aufleben von Klostersgemeinschaften in Oberägypten hat seine Gründe. Es wird dadurch eine monastische Gegenwart bezeugt, und zusätzlich werden diese leerstehenden Gebäude ihrer ursprünglichen Bedeutung zurückgegeben und fallen somit nicht in die Hände von Unberufenen. Es ist schon wichtig zu erkennen, daß die dynamische Mönchsrenaissance, wie sie sich seit den sechziger Jahren in den Klöstern des Wâdî n-Natrûn entwickelt hat, missionarisch im Niltal, d.h. in Oberägypten, wirkt. In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, daß die große Mehrzahl der zur Zeit in Oberägypten lebenden Mönche ursprünglich aus den Klöstern des Wâdî n-Natrûn, besonders aus dem Dair Anbâ Bishoî, kommen.

In den letzten zwanzig Jahren sind folgende, einst verlassene oberägyptische Klosteranlagen von Mönchen oder Nonnen wieder bewohnt. Die Numerierung der Klöster erfolgt von Norden nach Süden.

1. *Dair Ma'ak Ghobriâl* (St. Gabriel) oder *Dair Naqlûn* liegt 13 km südlich von Medînet al-Fayyum. Die Anlage stammt aus dem 7. oder 8. Jahrhundert. Das Kloster wird bewohnt von Abûnâ Yuel al-Bishoî²⁹.
2. *Dair al-'Adhrâ* oder *Dair al-Hammâm* liegt 6 km nordwestlich von al-Lahûn und stammt aus dem 10. oder 11. Jahrhundert. Es wird bewohnt von Abûnâ Ballâdiûs al-Bishoî³⁰.

28 O. H. E. Burmester, Yassa 'Abd al-Masih, *The History of the Patriarchs of the Egyptian Church*. Kairo, 1943, II, ii, 45.

29 Meinardus, O., *Christian Egypt Ancient and Modern*. Kairo, 1977, 447. Abk. CEAM.

30 CEAM, 457; ACCM Nr. 183.

3. *Dair al-'Adhrâ* oder *Dair al-Bayâd* liegt am Ostufer des Nils gegenüber von Benî Suêf. Die Anlage ist auf den Ruinen eines Klosters aus dem 6. Jahrhundert errichtet. Sie dient den Marienschwestern der Diözese von Benî Suêf und al-Bahnasa als Tagungszentrum³¹.
4. *Dair al-'Adhrâ* oder *Dair Durunka*, 10 km südlich von Asyût, ist seit 1955 von Bischof Anbâ Mikhâil von Asyût als Wallfahrtsstätte zum Gedenken an den Aufenthalt der Heiligen Familie ausgebaut. Die Anlage wird von sieben Mönchen bewohnt. Der amîn ad-dair ist Abûnâ Ishai'a al-Maqârî³².
5. *Dair al-'Adhrâ* oder *Dair al-Ganadla* liegt am westlichen Wüstenrand südlich von Abû Tîg oder 23 km südlich von Asyût. Die Anlage dient zur Zeit als Tagungsstätte und wird bewohnt von Abûnâ Bishoî al-Bishoî³³.
6. *Dair Mâr Tûmâ* (St. Thomas) bei Nag' Farag und Shenshif, 5 km nördlich von al-Sawama'a Sharq am Ostufer des Nils. Die Kirche stammt aus dem 16. Jahrhundert und ist errichtet auf den Fundamenten einer älteren Kirche. Bewohnt wird das ehemalige Kloster von Abûnâ Abra'am as-Samwîlî³⁴.
7. *Dair Mal'ak Mikhâil* (St. Michael) ist das nördlichste in einer Kette von vier Klöstern am Wüstenrand östlich von al-Hawâwîsh. Wallfahrten zu diesem Kloster finden alljährlich zu den St. Michaelis-Festen am 19. Juni und 21. November statt. Bewohnt ist das Kloster von Abûnâ Quzmân al-Bishoî³⁵.
8. *Dair al-Shuhadâ* (der Märtyrer) östlich von Akhmîm, liegt 1 km nördlich vom Dair al-'Adhrâ und 1 km südlich vom Dair Mal'ak Mikhâil. In diesem Kloster wurde eine aus dem 4. Jahrhundert stammende Handschrift mit den *Sprüchen Salomonis* im akhmimischen Dialekt entdeckt. Besondere Gottesdienste werden am 9. Januar und 9. Juli gefeiert. Das Kloster wird von Abûnâ Ghobrîâl al-Antûnî bewohnt³⁶.
9. *Dair al-'Adhrâ* liegt 4 km östlich von al-Hawâwîsh oder 12 km südöstlich von Akhmîm. Der jetzige Bau stammt aus dem 17. Jahrhundert. Wallfahrten zu diesem Kloster finden am 12. Dezember (Darstellung Mariae), am 29. Januar (Entschlafen Mariae), am 28. Juni (Erste Marienkirche zu Philippi) und am 22. August (Himmelfahrt Mariae) statt. Seit 1986 ist das

31 Heyer, F., »Der Frauenkonvent der Marientöchter in Beni Suef«, *Die Kopten* 1, 1980, 52-65. ACCM Nr. 197. Meinardus, O., »Zur Renaissance der koptischen Nonnenklöster«, *Ostkirchliche Studien*, 37,1, 1988, 28. Abk. RKN.

32 CEAM, 394. Idem »Die Neuen 'Alten' Klöster Oberägyptens«, *Der Christliche Osten*, XLII, 1987/2, 99. Abk. CO.

33 CO, 103, ACCM Nr. 96.

34 CO, 103, ACCM Nr. 86. Atalla, Nabil S., *Coptic Egypt*. Kairo, 1984, 94-98.

35 CEAM, 407, CO, 100-101.

36 CEAM, 408, ACCM Nr. 79.

Kloster von der Heiligen Synode anerkannt. Es wird bewohnt von Qummus Disqûrûs al-Bishoî³⁷.

10. *Dair Anbâ Bishoî* oder *Dair al-Ahmar* (»Rotes Kloster«), 10 km nordwestlich von Sôhâg. Die Anlage geht auf das 6. Jahrhundert zurück. Sie wird von Abûnâ Eulogîûs al-Bishoî, Abûnâ Bisentî al-Bishoî und Abûnâ Wîssâ al-Bishoî bewohnt³⁸.
11. *Dair Anbâ Shenûdah* oder *Dair al-Abyad* (»Weißes Kloster«) liegt 6 km westlich von Sôhâg. Es ist eine der größten und ältesten Anlagen der koptischen Kirche im Niltal. Die Kirche wurde im 5. Jahrhundert errichtet. Das Kloster wird bewohnt von Abûnâ Basîlîûs al-Bishoî³⁹.
12. *Dair Mal'ak Mikhâîl* liegt am Westufer des Nils bei Qamûla, 16 km südlich von Naqâda oder 17 km nördlich von Luxor. Die Klosteranlage ist kürzlich von einem Mönch bewohnt gewesen. Die ikonographischen Darstellungen des Leidensweges Christi an Wänden des Innenhofes zeugen davon⁴⁰.
13. *Dair Anbâ Bakhûm al-Shâyeb* liegt am Ostufer des Nils, 9 km nordöstlich von Luxor im Dorf Minshât al-Amarî. Die mittelalterliche Klosteranlage dient als Residenz für den amîn ad-dair des Dair Mârî Girgis bei al-Rizayqât. Das Kloster wird bewohnt von Qummus Bakhûm al-Rizayqî und drei Mönchen⁴¹.
14. *Dair al-Shahîd Tâdrûs al-Muharreb* liegt 500 m südwestlich des Tempels von Medînet Habu in Theben. Das Kloster wird von vier Nonnen bewohnt die von Abûnâ 'Azar Mattâ betreut werden. Der berühmte Ägyptologe Prof. Dr. Labib Habashi (1906-1984) ist in dem Kloster begraben. Es ist Mittwochs und Freitags für Besucher geöffnet. Das Patronatsfest ist am 20. Januar⁴².
15. *Dair Anbâ Bisântîûs wa Anbâ Abshai* liegt am Wüstenrand des Dorfes Tôd, 18 km südlich von Luxor. Das Kloster wird von zwölf Nonnen bewohnt, die von Abûnâ Ishâq betreut werden. Das Patronatsfest wird am 3. Januar gefeiert⁴³.
16. *Dair Mârî Girgis* bei al-Rizayqât ist eine weitläufige Klosteranlage am Wüstenrand, 5 km südwestlich von al-Rizayqât, westlich von Dimuqrât und südwestlich der Zuckerrohr-Metropole von Armant. Das Kloster wurde 1976 von Mönchen besiedelt. Zwischen dem 10. und 16. November

37 CEAM, 409, CO, 101, ACCM Nr. 80.

38 CEAM, 404, ACCM Nr. 88.

39 CEAM, 401-404, ACCM Nr. 82.

40 CEAM, 423, CO, 103, ACCM Nr. 54.

41 CO, 101, ACCM Nr. 51.

42 CEAM, 433, RKN, 28, 29, ACCM Nr. 45.

43 CEAM, 436, RKN, 29, ACCM, Nr. 39.

findet eine der größten oberägyptischen Wallfahrten zum Dair Mârî Girgis statt⁴⁴.

17. *Dair al-Fakhûrî* oder *Dair Mattâûs* liegt 7 km westlich von Asfûn und 2 km von Nag' al-Zineiqa. Das Kloster ist aufgrund seines mächtigen Wehrturms (*qasr*) von weitem erkennbar. Die Anlage stammt aus dem 8. Jahrhundert, die Wandmalereien in der Kirche aus dem 12. Jahrhundert. Seit 1975 ist das Kloster von einigen Mönchen unter Führung von Abûnâ Murqus al-Fakhûrî wieder bewohnt. Der amin ad-dair ist Abûnâ Iqlâdîûs al-Bishoî. Das Patronatsfest ist am 16. Dezember⁴⁵.
18. *Dair Shahîd Amûnîûs wa Shuhadâ* liegt am Westufer des Nils 4 km südlich von Esna. Die Fresken in der alten Kirche sind datiert 502 A.M. (786 A.D.). Die Einweihung der Kirche wird im koptischen Synaxar am 27. Januar erwähnt. Das Patronatsfest zu Ehren des Bischofs Ammonius von Esna ist am 23. Dezember. Das Kloster wird von 15 Nonnen bewohnt⁴⁶.
19. *Dair Anbâ Bakhûm* liegt 15 km westlich von Edfu am Wüstenrand. Das verlassene Kloster wurde durch die Initiative von Bischof Hadra von Aswân restauriert und vergrößert, so daß die ersten Mönche 1975 die Anlage bezogen. Bewohnt wird das Kloster von 25 Mönchen. Der amin ad-dair ist Qummus Tâdrûs al-Bakhûmî. Das Kloster ist von der Heiligen Synode anerkannt und untersteht dem Bischof von Aswân. Die jährliche Wallfahrt findet am 22. Mai statt⁴⁷.

3. Die Herstellung und Weihe des heiligen Myron in der koptischen Kirche

Die beispiellose zahlenmäßige und geographische Ausbreitung und Zunahme der koptischen Kirchen in den siebziger und achtziger Jahren in Ägypten, aber besonders auch in der koptischen Diaspora in den fünf Erdteilen, haben bisher unbekannte Quantitäten des heiligen Myron erfordert. Das heilige Myron findet Verwendung beim Sakrament der Taufe⁴⁸, bei der Weihe neuer Kirchen und Altäre⁴⁹, Taufbecken und Ikonen. Die stetig wachsenden Erfor-

44 CEAM, 437, CO, 101, 102, ACCM Nr. 33.

45 CEAM, 438, CO, 102, ACCM Nr. 31.

46 CEAM, 440, RKN, 29, ACCM Nr. 29.

47 CEAM, 441, CO, 103, ACCM Nr. 26.

48 Burmester, O.H.E. Khs., *The Egyptian or Coptic Church. A Detailed Description of her Liturgical Services and Rites and Ceremonies, etc.* Kairo, 1967, 123. Nach der Taufe wird der Täufling mit 36 Kreuzzeichen gesalbt, und zwar an allen Öffnungen und Gelenken des menschlichen Körpers, z.B. Augen, Nasenlöcher, Ohren, Schultern, Ellenbogen, Knie, Füße, etc.

49 Horner, George W., *The Service for the Consecration of a Church and Altar according to the Coptic Rite.* London, 1902.

dernisse verlangen sowohl größere Mengen als auch häufigere Zubereitungen und Weihen des heiligen Myron.

Nach koptischer Überlieferung wurde das heilige Myron ursprünglich in Alexandrien zubereitet. Aufgrund einer Vision des Papstes Theophilus (384-412) wurde schon im 4. Jahrhundert die Herstellung und die Weihe des heiligen Öls in das St. Makarius-Kloster im Wâdî n-Natrûn verlegt, wobei die Weihe am Karfreitag stattfand. Der Engel übermittelte dem Papst auch die Art und Weise und die verschiedenen Ingredienzen zur Vorbereitung des heiligen Myron. Über die Häufigkeit und auch über die Lokaltäten der Zubereitung und der Weihe des heiligen Öls gibt es nur wenige Angaben. Im 10. Jahrhundert war man sich offensichtlich über den Tag der Myronweihe uneinig, ob sie am Gründonnerstag oder am Karfreitag vollzogen werden sollte. Makarius I. (932-952) weihte das heilige Öl am Gründonnerstag, sein Nachfolger Theophanes (952-956) am Karfreitag! Erst Efraim (975-978), der 62. Nachfolger des Evangelisten Markus, setzte den Gründonnerstag als den Tag für die Myronweihe fest⁵⁰. Auf jeden Fall wurde bis ins 13. Jahrhundert (1257) die Vorbereitung und die Weihe ausschließlich im St. Makarius-Kloster im Wâdî n-Natrûn vollzogen. Aber schon 1299 weihte Theodosius II. (1294-1300) das heilige Öl in der damaligen Patriarchats-Kathedrale des heiligen Merkurius (Abû s-Saifain) in Alt-Kairo⁵¹. Im 14. Jahrhundert aber wurde die Weihe wieder regelmäßig im St. Makarius-Kloster vollzogen, so in den Jahren 1305 durch Johannes VIII., 1320 durch Johannes IX., 1330 durch Benjamin II. und 1342 und 1346 durch Butrus V. Als Johannes XVI. (1676-1718) 1703 das heilige Myron weihte, waren nur noch sechs Bischöfe zugegen⁵². Es ist zu bezweifeln, daß vom 16. bis 18. Jahrhundert die Myronherstellung und Weihe noch im St. Makarius-Kloster vollzogen wurde. Die Residenz der koptischen Päpste war vom 14. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts in der St. Merkurius-Kirche in Alt-Kairo. Von 1660 bis 1788 residierten sieben Päpste von Matthäus IV. bis Markus VIII. in der St. Marien-Kirche im Hârat ar-Rûm.

Wir wissen nicht, wo 1823 die von Butrus VII. (1809-1852) vollzogene Myronweihe stattfand, in der von Ibrâhîm al-Gawhârî errichteten ersten St. Markus-Kathedrale in al-Ezbekiah⁵³ oder in einem der koptischen Klöster. Für die koptische Kirche berichten die Quellen, daß seit der Zeit des

50 Butler, Alfred, *The Ancient Coptic Churches of Egypt*. Oxford, 1884, II, 334. — Denziger, Henricus, *Ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis Sacramentis*. Würzburg 1863/4, I, 56.

51 Van Lantschoot, Le Ms. Vatican Copte 44 et le livre du crème (ms. Paris arabe 100), *Le Muséon* XLV, 3-4, 1932, 214.

52 Munier, H., *Recueil des Listes Episcopales de l'Église Copte*. Kairo, 1943, 36-42.

53 Der Sitz des Papstes wurde zu jener Zeit vom Hârat ar-Rûm nach al-Ezbekiah verlegt. Dieses ist nicht die von Demetrius II. fertiggestellte St. Markus-Kathedrale in al-Ezbekiah, in der von 1862 bis 1970 die koptischen Päpste residierten.

Evangelisten Markus bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts die Myronweihe nur 24 mal stattgefunden habe; das erste Mal durch die Apostel im Jahre 34 n.Chr., das zweite Mal durch den hl. Athanasius den Großen am Anfang des 4. Jahrhunderts, das neunte Mal durch den oben erwähnten Papst Butrus VII.⁵⁴.

Im 20. Jahrhundert ist das heilige Myron bisher viermal hergestellt und geweiht worden, so 1930 von Johannes XIX. (1928-1942), 1967 von Kyrillus VI. (1959-1971). Während der Amtszeit von Schenute III. ist es zweimal geweiht worden. Aufgrund der Spannungen zwischen Schenute III. und Abûnâ Mattâ al-Maskîn, dem Abt des St. Makarius-Klosters, hat Schenute III. seit seiner Inthronisierung im November 1971 das St. Bishoî-Kloster im Wâdî n-Natrûn zu seiner Wüstenresidenz gewählt⁵⁵. In diesem Kloster verbrachte er auch die Zeit seiner Verbannung durch Präsident Anwar al-Sadat vom September 1981 bis zum 2. Januar 1985. So fand die Myronweihe von 1981 vor seiner Verbannung, die von 1987 nach seiner Verbannung im St. Bishoî-Kloster statt⁵⁶.

Zur koptischen Tradition des Heiligen Myron

Nach koptischer Überlieferung findet das heilige Myron seit eh und je im Sakrament der heiligen Taufe-Chrismation Anwendung. Dieses Öl, so meint man, bestand aus den Resten jenes Öls, das Mose auf Anordnung des Herrn bereitete, um die Stiftshütte, die Bundeslade, den Tisch mit seinem Gerät, den Leuchter, den Räucher- und den Brandopferaltar zu weihen (Ex. 30,25-33). Die im Alten Testament erwähnten Zutaten für diese Zeremonie bestanden aus Tropfenmyrrhe, Zimt, Gewürzrohr (Calmus), Zimtnelken (Cassia) und Olivenöl. Nach Berichten der Rabbinen wurden die festen Bestandteile zu Pulver zerstoßen, gemischt und anschließend so lange ins Wasser gelegt, bis alle Kraft der feinen Spezereien entzogen war. Dann goß man das Olivenöl hinzu und ließ die ganze Menge so lange kochen, bis das Wasser verdunstet war und allein das Olivenöl übrigblieb. Rabbinischer Überlieferung entsprechend war der Hersteller des heiligen Salböls Bezalel, der Sohn des Uri vom Stamme Juda (Ex. 31,2.3.11; 1 Chr. 2,20). Eine weitere Zubereitung des heiligen Salböls soll nie notwendig gewesen sein, da es durch die ihm eigene Vermehrungs-

54 Graf, Georg, »Die Rangordnung der Bischöfe Ägyptens nach dem protokollarischen Bericht des Patriarchen Kyrillos ibn Laqlaq«, *Oriens Christianus*, 24, 1927, 333. — Viaud, Gérard, *La Liturgie des Coptes d'Égypte*. Paris, 1978, 54. — Wissa Wassef, Cérés, »Pratiques rituelles et alimentaires des Coptes«, *Bibliothèque d'Études Coptes*, IX, 1971, 122.

55 Meinardus, O., »Die Krise in der koptischen Kirche«, *Ostkirchliche Studien*, 32,4, 1983, 326-332.

56 Marcos Aziz Khalil, *The Coptic Orthodox Church between the Great Saint Mark and the Chrysostom the Great Pope Shenouda III*. Kairo, 1989, 43, 44.

kraft für alle Zeiten gereicht haben soll, eine Auffassung, die sich möglicherweise auf Ex. 30,31 bezieht: »Eine heilige Salbe soll mir dies Öl bei euren Nachkommen sein«. Für wie verehrungswürdig diese Salbe bei den Juden gehalten wurde, zeigt die Weisung des Herrn an Mose: »Wer solche Salbe macht oder einem Unberufenen davon gibt, der soll aus seinem Volk ausgerottet werden« (Ex. 30,33)⁵⁷.

Auch die orthodoxe Tradition kennt das Phänomen der wunderbaren Ölvermehrung. So berichtet die koptische Patriarchengeschichte zur Zeit des Papstes Christodoulos (1047-1077) über den Mönch Bessus aus dem Kloster des hl. Johannes Kame (Dair as-Surîân) im Wâdî n-Natrûn. Dieser Mönch versorgte die Öllampen in den Kirchen mit Öl, die Tag und Nacht brannten, ohne daß Öl nachgefüllt werden mußte⁵⁸. Gregorius Abû l-Farağ (Bar Hebraeus) erwähnt ein ähnliches Ereignis bei der Weihe des heiligen Myron. Als das Gefäß bis zu vier Fingern gefüllt und auch die Weihe vollzogen war, da füllte sich selbständig das Gefäß mit dem heiligen Öl. Das heilige Öl wäre übergelaufen, wäre es nicht sogleich in kleine Flaschen gefüllt worden⁵⁹. Die Mönche des St. Antonius-Klosters im Wâdî al-'Arabah berichten, daß sich die Öl-Lampen in der St. Markus-Kirche des Klosters, die von Abûnâ Yustus al-Antûnî versorgt wurden, auf wundersame Weise von selbst füllten⁶⁰.

Für die Kopten ist die Weihe des heiligen Myron natürlich auch mit jenem biblischen Salböl verbunden, das den Körper unseres Herrn berührte (Lk. 23,56; 24,1). Nach der lukanischen Überlieferung fand die Vorbereitung jener Spezereien und Salben, die die Frauen am ersten Tag der Woche zum Grabe brachten, am Karfreitag statt. Als in den apostolischen Kirchen Roms, Antiochiens und Konstantinopels das heilige Myron verbraucht war, hatte lediglich der heilige Athanasius (328-373) noch einen Rest dieses exzellenten und heiligen Schatzes in Alexandrien in Verwahrung. Auf Bitten der anderen Kirchen übersandte Athanasius das von ihm gekochte Myron den Brüdern, die dann, dem Beispiel der Kopten folgend, weiterhin für sich das heilige Myron zubereiteten⁶¹.

57 Hofmeister, Philipp, *Die heiligen Öle in der morgen- und abendländischen Kirche*. Würzburg, 1948, 15.

58 Burmester, O. H. E. Khs-, 'Abd al-Masih, Yassa, *The History of the Patriarchs of the Egyptian Church*. Kairo, 1943, II, iii, 292-293.

59 Budge, E. A. W., *The Chronography of Gregory Abû'l Faraj*. Oxford, 1932, xxi.

60 Meinardus, O., »Zeitgenössische Gottesnarren in Ägypten«, *Ostkirchliche Studien*, 36, 1987, 309. Über weitere Ölvermehrungen Meinardus, O., »Mystical Phenomena Among the Copts«, *Ostkirchliche Studien*, 15, 1966, 292.

61 Burmester, O. H. E. Khs-, »A Coptic Tradition Concerning the Holy Myron (Chrism)«, *Publications de l'Institut d'Études Orientales de la Bibliothèque Patriarcale d'Alexandrie*, 3, 1954, 1-7. Burmester bezieht sich auf Ms. Lit. 128 des Koptischen Museums, Kairo, aus dem Jahre 1426 A.M. oder 1710.

Der wesentliche Bestandteil des heiligen Myron ist jener Balsam, der im Garten des Marienbrunnens zu Matarīyah, dem alten Heliopolis, gewonnen wird. Auch darüber berichtet die koptische Tradition im Synaxarium vom 24. Bashons oder 1. Juni. Es war in Matarīyah, wo die Heilige Familie auf der Flucht vor den mörderischen Plänen Herodes' des Großen rastete. Die Balsambäume von Matarīyah, so wird erzählt, waren ursprünglich ein Geschenk der Königin von Saba an König Salomo (1 Kön. 10,2). Entweder Kaiser Augustus, Julius Cäsar oder auch Kleopatra wird die Überführung dieser Bäume von Palästina nach Heliopolis zugesprochen. Koptische Überlieferung schildert aber auch den Ursprung des Balsams. Auf dem Weg von Betlehem nach Heliopolis trug Joseph einen Stock, mit dem er Jesus ab und zu schlug. In Ägypten angekommen übergab Joseph diesen Stab Jesus, der daraufhin zu seiner Mutter sprach: 'Wir wollen uns hier niederlassen' und der Ort, sowohl die Wüste als auch die Quelle, hieß von nun an Matarīyah. Jesus zerbrach den Stab des Joseph in kleine Stücke, pflanzte sie in die Erde, und grub mit seinen Händen nach Wasser, und frisches und klares Wasser mit einem süßlichen Geschmack quoll hervor. Jesus nahm daraufhin von diesem Wasser und begoß die von ihm gepflanzten abgebrochenen Stücke des Stabes, die sogleich Wurzeln schlugen, Blätter trieben und einen süßen und angenehmen Duft, süßer als jedes wohlriechende Parfüm, ausströmten. Die Holzstäbchen wuchsen und man nannte sie 'Balsam'. Daraufhin sprach Jesus zu seiner Mutter: 'O Mutter, dieser Balsam, den ich hier gepflanzt habe, soll an diesem Ort immer und ewig wachsen; denn von diesem Balsam soll das Öl für die Taufe genommen werden, wenn die Christen im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes taufen'⁶².

Eine weitere Überlieferung erwähnt einen gewissen ungläubigen Juden, der im 12. Jahrhundert, zur Zeit des Sultans al-'Azīz 'Imād ad-Dīn (1193-1198), des Sohnes Saladins, zum Minister avanciert war. Er bezweifelte die Wahrheit der Jesus-Geschichte und ließ in unmittelbarer Nähe der Matarīyah-Quelle einen Brunnen graben, um mit dem Wasser die Balsambäume zu bewässern. Jedoch zu seinem Erstaunen gaben die Bäume keinen Balsam. Im kommenden Jahr wurden die Bäume zur einen Hälfte von dem Wasser der Matarīyah-Quelle, zur anderen Hälfte aus dem neuen Brunnen gespeist. Das Ergebnis war, daß die Bäume nur die Hälfte des erwarteten Ertrags brachten. Erst im dritten Jahr, als man wieder mit dem Quellwasser die Bäume begoß, ergaben sie den ursprünglichen Ertrag⁶³.

62 Meinardus, O., *Die Heilige Familie in Ägypten*. Kairo, 1988, 30.

63 Butler, Alfred, *op. cit.*, II, 332.

Zu den unterschiedlichen Ölen

Kanonisches Gesetz und Gebrauch in der westlichen Kirche unterscheiden drei Sorten von Ölen, nämlich das heilige Myron, das Öl der Katechumenen und das Krankenöl. Daß möglicherweise auch in Ägypten diese drei Arten des Öls Verwendung fanden, wird von Alfred Butler erwähnt, der in der Kirche des heiligen Shenute zu Alt-Kairo⁶⁴ noch drei Flaschen für die drei Öle sah⁶⁵. Heutzutage unterscheidet man in der koptischen Kirche zwei Öle, das Haghion Myron und das Haghion Elaion. Durch eine eigenartige Entstellung oder Verformung wurde aus dem Letzteren »Agallielaiou« und schließlich Galilaion. Das sog. Galilaion entspricht dem *oleum catechumenorum* und besteht aus reinem Öl aus Palästina und aromatischen Zutaten. Diesem Öl werden gewisse mystische Eigenschaften zugesprochen, die den Benutzer gegen Magie, Zauberei und Beschwörungen schützen. Es soll auch als eine Art Prophylaktikum gegen die Kräfte des Teufels Verwendung finden⁶⁶.

Zu den Ingredienzen

Betreffend die Anzahl und das Sortiment der für die Herstellung des heiligen Myrons notwendigen Ingredienzen gibt es in den Ostkirchen keine einheitliche Norm. So werden z.B. bei den mit Rom unierten Ruthenen 33 Substanzen, bei den Melkiten 38 Ingredienzen beigelegt. Die orthodoxe Kirche von Antiochien verwendete 1660 bei der Myronweihe 32 Zutaten. Bei den Weihen in Konstantinopel 1890, 1903 und 1912 waren es 43 Ingredienzen und 14 Essenzen, also 57 Bestandteile. Als Ingredienzen versteht man folgende Zutaten: Rosenwasser, Mastixharz, Amomum, Barbados-Aloe, langer Pfeffer, Muskatnüsse, Zimtrinde, Kassin, Styraxbalsam, Myrrhenöl, Kalmus, Narde, usw. Als Essenzen versteht man: Ceylon-Zimtkassienöl, Nelkenöl, Mekkabalsam, Zitronenöl, usw. Die russische Kirche mischt dem Olivenöl noch weißen Traubenwein und nur 20 Ingredienzen bei⁶⁷.

Im koptischen Ritus wird dem Öl eine größere Anzahl aromatischer Substanzen beigelegt. Dieses ist schon bei den Weihen aus den Jahren 882, 1257, 1299, 1305 und 1346 bezeugt. Es werden 30 Sorten von Zutaten erwähnt. Für die unierten Kopten bestimmte die Synode von Alexandrien 1898, daß das heilige Myron nach seinen Wesensbestandteilen aus Olivenöl und Balsam zu bestehen habe⁶⁸.

64 Diese Kirche befindet sich neben der mittelalterlichen Patriarchen-Kathedrale des hl. Mercurius oder Abū s-Saifain in Alt-Kairo.

65 Butler, Alfred, *op. cit.*, II, 330.

66 Wissa Wassef, C., *loc. cit.*

67 Hofmeister, Philipp, *op. cit.*, 27.

68 *Ibid.*

Im Livre du Chrême nach der arabischen Handschrift Paris 100, die schon im 17. Jahrhundert von Michael Wansleben zitiert worden ist⁶⁹, werden zwanzig Zutaten erwähnt, und zwar fünf für das erste Kochen, vier für das zweite, sechs für das dritte und fünf für das vierte⁷⁰. Demgegenüber registriert ein weiterer Text nur die folgenden 16 Zutaten: 1/2 Unze Indigo, 1/3 Unze Zimtrinde, 1/2 Unze Costus, 1/4 Unze Rosenblüten aus dem Iraq, 1/3 Unze Gewürznelken, 1/2 Unze Zittwerwurzel, 1/4 Unze Zimt, 1/4 Unze 'Asâfirî-Salbe, 1/8 Unze Crocus š'ar, 5 Körner Muskatnuß, 10 Drachmen Aspalathe-Blüten, 1/4 Unze indisches Agalloche, 12 Drachmen Styrax, 3 mitqal Amber auf 1 1/2 syrischen ratl⁷¹.

Der aus Malaga stammende Botaniker 'Abd Allâh ibn al-Baytâr (gest. 1248) nennt die folgenden zwanzig Zutaten, die für die Weihe des heiligen Myron notwendig waren: Styrax trocken (al-isturak), Styrax flüssig, Iris, Muskatnußrinde (busbâsah), Muskatnuß (ğauz at-tâyib), Amomum oder Gewürznelken (giroflée), Zimt (dâr sînî, qirfa), Aspalathe (dâr sis'ân) oder qandûl Blüte, Curcuma (zarnab), Canelle (Salikhah), Alraunwurzel (sunbal 'usfür, sunbal at-tayib), Agalloche ('ûd), Girofle (qaranful), Costus (qosit) Calamus aromaticus, Myrrhe, Rote Rosenblüten, Sandalholz, Crocus (za'faran), Ambar⁷².

Zur Myronweihe 1967 wurden von Papst Kyrillus VI. die folgenden 23 Zutaten verwendet: Qandûl-Blüten (sis'ân), Caccia acacia farnesiana (fatnah-Blüten), China-cassia (salikha), Cardamom (hamâmâ oder tîn al-fîl), Iris (sûsan), Calamus aromaticus (qasab ad-dharîah), Costus (qosit), Rote Rosen, Sandalholz, Cannelle cinnemomum (qirfah), Girofle (qurunfil), Camphora (kafur), Buwâ-Nüsse, Muskatnüsse (gûzât), Alraunwurzel (sunbal), Lavendel (khuzâmî), Muskatnußrinde (basabâsah), Styrax (weiß), Cannelle giroflée (dâr sînî), Safran (za'faran), Aloe, Syrax (rot), Amber⁷³.

Heutzutage werden im St. Bishoi-Kloster im Wâdî n-Natrûn, im nördlichen

69 Vansleb, Michel, *Histoire de l'Église d'Alexandrie*. Paris, 1677, 88-90.

70 Villecourt, L., »Ms Paris arab Bibl. Nationale No 100 'Le Livre du Crême', *Le Muséon* XLI, 1928, 49-80. — *Idem*, »Un manuscrit arabe sur le sainte Chrême dans l'église copte«, *Revue d'histoire ecclésiastique* XVII, 1921, 501-514, XVIII, 1922, 5-19.

71 Villecourt, L., *Le Muséon* XLI, 1928, 68. Die mittelalterlichen Texte für das Kochen des heiligen Öls erwähnen eine Anzahl von Maßen und Gewichten, die dem heutigen Leser fremd erscheinen. Ein dirham oder eine drachme entspricht 3.12.-3.25 gr. Ein qist sind 12 lû, wobei 1 lû 400 drachmen oder dirhams hat, d.h. ein qist sind 4.800 drachmen oder 33 1/3 ägyptische ratl. Ein qist entspricht auch 8 Baghdad ratl. Ein mitqal (Ex. 30,24) sind 4 drachmen oder 20 dânaq, wobei 20 dânaq 3 1/3 qîrât entsprechen. Ein dânaq ist also 1/6 von einem qîrât. Cf. auch Hellwig, Gerhard, *Lexikon der Maße und Gewichte*. München, 1988, und Villecourt, L., *op. cit.*, 80.

72 Villecourt, L., *op. cit.*, 71.

73 Viaud, G., *op. cit.*, 54-58. Zur Identifikation der aromatischen Zutaten, cf. Meyerhof, Max, »Der Bazar der Drogen und Wohlgerüche in Kairo«, *Archiv für Wirtschaftsforschung im Orient*, 3-4, 1918, 185-218.

Flügel des alten Refektoriums, westlich der ehrwürdigen St. Bishoi-Kirche aus dem 9. Jahrhundert, die 26 Ingredienzen in 24 Gläsern und 2 Flaschen aufbewahrt. Es handelt sich dabei um folgende Grundstoffe: 1. Moschus (flüssig), 2. Benzoe (flüssig), 3. Amber, 4. Wilder Eisenhut, 5. Muskat, 6. Rosmarin, 7. Sandelholz, 8. Zittwerwurzel (*cucuma zedoaria*), 9. Karjisi Boya, 10. Zinnamon, 11. Chiretta-Kraut, 12. Myrrhe, 13. Lavendelblüten, 14. Knoblauchzehe, 15. Zimtkassia, 16. Maniguetapfeffer oder Paradieskörner, 17. Safran, 18. Indischer Zimt, 19. Muskatblüten, 20. Aloe, 21. Rosenblüten, 22. Jatamaschi, 23. Kardamom, 24. Like-Kassia, 25. Weihrauch, 26. Eudkemari⁷⁴.

Zum Kochen der heiligen Öle

So ein Bedarf besteht, findet in der koptischen Kirche in den letzten beiden Wochen vor Ostern die zeremonielle Vorbereitung und die Weihe der heiligen Öle statt, nämlich die des heiligen Myron und die des Galilaions. Zum Kochen der Öle unter der Leitung des Papstes versammeln sich im allgemeinen alle Metropolitane, Erzbischöfe und Bischöfe, um an den Zeremonien aktiv teilzunehmen.

Am Abend des Sonntags vor Palmarum beginnen die Zeremonien der Vorbereitungen, die sich bis zum Abend des «Donnerstag des Bundes» oder Gründonnerstag erstrecken. Der Ablauf ist kompliziert und besteht aus einem viermaligen Kochen der Ingredienzen. Der hier beschriebene Ablauf entspricht der Beschreibung von P. Gérard Viaud⁷⁵.

Das erste Kochen beginnt am Abend des oben erwähnten Sonntags, wenn die sechs Ingredienzen zu Pulver zermahlen und in frischem Wasser für zwölf Stunden eingeweicht werden. Es handelt sich dabei um die folgenden Zutaten: 162/3 Dirhams *qandûl*-Blüten (*filipendule*), auch bekannt als *dar-shîsha'ân* oder *asphalthe*. Dazu 162/3 Dirhams Blüten der *futna* (*acacia farnesiana*), 13 1/3 Dirhams *salikhâ*-Holz (*cannelle cinnamomum*) oder Kassienzimt, 20 Dirhams *hamâmâ* oder *tîn al-fîl* (*amomum granum*) oder Paradieskörner, 62/3 Dirhams *sûsan* oder Veilchenwurzeln (*iris germanica*) und 20 Dirhams *gasab ad-dharîrah* (*calamus aromaticus*) oder Kalmuswurzel⁷⁶.

Am Montag bei Sonnenaufgang werden diese Zutaten, die im Wasser aufgeweicht worden sind, mit palästinensischem Olivenöl gemischt⁷⁷. Man verwendet 4 *qist* Öl, d.h. 8 *ratl* Bagdad-Öl, zur Bereitung des heiligen Myron. Diese Mischung von Ölen und Ingredienzen wird dann einen ganzen

74 Information von Qummus Sidraq al-Bishoi, dem Xenodochos des Klosters.

75 Viaud, G., *loc. cit.*

76 Cf. Meyerhof, M., *loc. cit.*

77 Dieses Öl darf mit keinem Leder in Berührung gekommen sein!

Tag gekocht, während die Bischöfe den Psalter und aus anderen Büchern der Heiligen Schrift lesen. Falls notwendig, wird dem Öl Wasser beigegeben, um zu verhindern, daß es Feuer fängt. Das Gemisch wird beständig von dem Klerus mit einem Olivenholzstab umgerührt. Das Feuer wird mit dem Holz alter Ikonen⁷⁸ und mit Holz von Oliven- und Palmenbäumen gespeist. Dieses erste Kochen wird am Abend des Montags eingestellt. Man läßt das Gemisch während der Nacht zum Dienstag abkühlen.

Bei Sonnenaufgang am Dienstag wird die Mischung des ersten Kochens durch ein sauberes Leinen gefiltert, um die verschiedenen aromatischen Zutaten von dem Öl zu trennen. Diese Zutaten werden für die Bereitung des Galilaions zur Seite gelegt. Sobald am Dienstagmorgen das Gemisch gefiltert worden ist, beginnt das zweite Kochen des heiligen Öls. Hinzu nimmt man die folgenden Zutaten: 20 Dirhams *qosit* oder *costus*, 20 Dirhams rote, stiellose Rosen aus dem Iraq, 20 Dirhams weißes Sandelholz, 20 Dirhams *qirfeh* oder Zimt (*cinnamomum*) und *qurunfil* oder Gewürznelken (*caryophyllus*). Diese Zutaten werden wiederum zu Pulver zermahlen und in einem Kessel mit frischem Wasser, dieses Maß für sechs Stunden, eingeweicht. Zur Mittagszeit werden dann diese Ingredienzen mit dem Öl des ersten Kochens gemischt. Das zweite Kochen geschieht nun vier Stunden auf kleiner Flamme. Anschließend läßt man das Gemisch während der Nacht zum Mittwoch abkühlen.

Bei Sonnenaufgang am Mittwoch wird die Mischung des zweiten Kochens noch einmal durch ein sauberes Leinen gefiltert, um die verschiedenen Zutaten von dem Öl zu trennen. Nachdem das Öl vom zweiten Kochen gefiltert worden ist, beginnt dann das dritte Kochen. Hinzugefügt werden nun die folgenden aromatischen Stoffe: 20 Dirhams *zarumbâd* oder Zittwerwurzel (*curcuma*) oder Kâfür (camphora), 62/3 Dirhams von bester roter *salikha*-Rinde oder Kassienzimt (*cinnamomum cassia*), 7 große *buwâ*-Nüsse, 31/3 Körner *gûzât* oder Muskat, 15 1/3 Dirhams von gelben *sunbal* (Alraunwurzel), 62/3 Dirhams *qurunfil* oder Gewürznelken, 10 Dirhams *khuzâmî* oder Lavendelöl (*zet chuzama*), 62/3 Dirhams *basabâsah* oder *dâr-kîsah*, Muskatblüten. Auch diese acht Zutaten werden zu Pulver zerstampft und sechs Stunden in frischem Wasser eingeweicht. Das Wasser muß die Zutaten über vier Fingerbreiten bedecken. Zur Mittagszeit werden dann diese Zutaten mit dem gekochten Öl des Vortages gemischt. Das dritte Kochen geschieht wiederum vier Stunden auf kleiner Flamme. Anschließend läßt man das Gemisch während der Nacht zum Donnerstag abkühlen.

Bei Sonnenaufgang am Donnerstag wird die Mischung des dritten Kochens noch einmal gefiltert, um das Öl von den aromatischen Zutaten zu trennen. Sodann beginnt das vierte und letzte Kochen des heiligen Myron. Hinzuge-

78 Diese Tatsache erklärt auch den Mangel an älteren Ikonen in der koptischen Kirche.

fügt werden jetzt folgende Zutaten: 26 2/3 Dirhams weißer Styra, 16 2/3 Dirhams *dâr-sînî* oder chinesischem Zinnamon, 13 1/3 Dirhams *za'farân* oder Safran, 6 2/3 Dirhams von indischem Aloeholz, 12 Dirhams von roten irakischen Rosen. Diese fünf Zutaten werden wiederum zu Pulver zerstampft und sechs Stunden in frischem Wasser eingeweicht. Zur Mittagszeit werden dann die Ingredienzen, die im Wasser eingeweicht waren, mit dem am Vortage gekochten Öl gemischt. Das vierte Kochen geschieht auf kleiner Flamme, bis das Wasser verdunstet ist. Anschließend läßt man das Gemisch des vierten Kochens während der Nacht zum Freitag abkühlen.

Bei Sonnenaufgang am Freitag wird die Mischung noch einmal gefiltert und das Öl von den aromatischen Zutaten getrennt. Zu diesem Öl, das nunmehr viermal gekocht worden ist, werden 4 1/2 *asâtîr* von rotem Styra hinzugefügt. Das viermal gekochte Öl wird nun noch einmal mit diesem roten Styra und rötlichem Amber auf einem kleinen Feuer von Eichenholzkohle gekocht, bis sich der Amber und der Styra aufgelöst haben. Diese neue Kochmischung läßt man während der Nacht zum Samstag abkühlen.

Bei Sonnenaufgang am Lazarus-Samstag wird diese Mischung durch ein leinenes Tuch gefiltert, um somit das Öl von den Resten der aromatischen Zutaten zu trennen. Man beginnt dann mit der letzten Beimischung. Dazu stehen vier Zutaten zur Verfügung: 20 Dirhams *dâr-sînî* (chinesisches Zinnamon) gemischt mit reinem *sumbal* (Alraunwurzel), 20 Dirhams von indischem Aloeholz, 21 2/3 Dirhams von roter *Salikha-Rinde*, 6 Dirhams von *basâbasah* oder Muskatblüten. Diese Zutaten werden zu Pulver zerstampft und mit 60 Dirhams von reinem Balsam gemischt. Das hierdurch entstandene Gemisch wird mit dem in der vorhergehenden Woche gekochten Öl verdünnt und dann in Glasbehälter gegossen, nachdem es mit einem Olivenholzstab umgerührt worden ist.

In der ersten Stunde des Heiligen Montags oder am Abend des Palm-Sonntags werden vier Feuerstellen aus roten Ziegeln errichtet, auf die vier große kupferne Kessel mit frischem Wasser gestellt werden. Bei Sonnenaufgang des Heiligen Montags werden die Feuer unter die Kessel gelegt. Das Olivenöl, verbunden mit dem Öl, das im Laufe der vergangenen Woche gekocht worden ist, wird in die Kessel gegossen. 1967 wurden 800 *ratl* Olivenöl für die Bereitung des heiligen Myron verwendet⁷⁹. Die neue Mischung muß nun so lange kochen, bis das ganze Wasser verdunstet ist. Während dieser Zeit lesen die Mitglieder des bischöflichen Klerus im Gefolge des Papstes den Psalter, die Evangelien und all jene Bücher der Heiligen Schrift, die während der vorhergehenden Woche noch nicht gelesen wurden.

Das auf diese Weise gewonnene Öl wird gekühlt, dann mit reinem Wasser ein zweites, drittes und viertes Mal vermengt und gekocht. Diese vier

79 Viaud, G., *loc. cit.*

Vermengungen mit Wasser, Kochen und Abkühlen finden vor Sonnenaufgang am Donnerstag des Bundes (Gründonnerstag) statt. Während dieser Vorgänge finden die Gottesdienste zur Heiligen Woche statt.

Bei Sonnenaufgang am Donnerstag des Bundes wird das Öl in jene Kessel gefüllt, die dann auf zwei Holzständern mit schwarzen Tüchern umwickelt aufgebaut werden. Während des Kochens des heiligen Myron wird vom Papst und den Bischöfen auch das Galilaion vorbereitet. Das Galilailon wird mit dem Öl aus Palästina und den aromatischen Zutaten der vier Kochvorgänge gemischt. Dieses Gemisch wird auf einer kleinen Flamme gekocht und anschließend in gläserne Behälter gefüllt und auf hölzernen Ständern neben das heilige Myron gestellt.

Die Weihe des heiligen Myron und die des Galilaion findet am Gründonnerstag im Laufe der abendlichen Göttlichen Liturgie statt. Die heiligen Öle werden dazu in die untere Öffnung des Hauptaltars gestellt⁸⁰. Drei Göttliche Liturgien, am Ostersonntag, in der Osternacht und am Ostermontag, werden dann über den heiligen Ölen zelebriert. Nach der Göttlichen Liturgie am Dienstag nach Ostern verteilt der Papst die heiligen Öle an die Bischöfe, die sie in ihre Diözesen bringen.

80 Burmester, O. H. E. Khs-, *The Egyptian or Coptic Church*, 219.

An Armenian Job Fragment from Sinai and its Implications *

Since Western scholars started journeying to Mt. Sinai last century they have found the library of St. Catherine's monastery to be a veritable "treasury of mysteries", always full of new surprises, of which the most recent came to light only a decade and a half ago¹. Access to those riches was facilitated by the Library of Congress microfilming expedition of 1950 which, in the course of its investigations, uncovered the fragment which forms the focus of the present study² (see plates 1 and 2). This too is an unexpected find when we consider that the monastery possesses no Armenian collection, but merely an 18th century copy of Aristotle's *Categories* with commentary³. Moreover, most recent reports seem to contradict initial statements about the existence of a cache of Armenian materials among those recently discovered. Hence the editor of this journal may be proved right in suggesting that what was so designated is actually Georgian in *nushuri* script⁴ (as opposed to *asomt'avruli* majuscule). Presumably the library numeration it bears, Ἀριθμ. 34 Ἀρμενιακόν refers not to its position within a group of Armenian codices or fragments but rather to a miscellany of the latter of which it may be the only Armenian portion. Perhaps it became preserved in this way after serving as a flyleaf to ensure the protection of another manuscript and was thus pared down to fit the new dimensions.

Currently the parchment folio⁵ measures 23 × 16 cm. and contains two

* This study was completed during tenure of a fellowship at Dumbarton Oaks, Washington, D.C. for which the writer expresses his debt of gratitude.

1 See *inter alia* J.H. Charlesworth, *The New Discoveries in St. Catherine's Monastery: A Preliminary Report on the Manuscripts*, ASOR monograph series 3, 1981.

2 K.W. Clark, *Checklist of Manuscripts in the Monastery of St. Catherine on Mount Sinai*, Washington, D.C., 1952, pp. viii, 21.

3 M. Kamil, *Catalogue of all Manuscripts in the Monastery of St. Catherine on Mount Sinai*, Wiesbaden, 1970, p. 53.

4 J. Assfalg, "Kongressberichte", *OrChr* 65 (1981), p. 220. This gains in plausibility from the inclusion of the Armenian manuscript as no. 87 of the Georgian collection. Similarly, a Latin exemplar forms part of the Slavonic series.

5 There seems to be an error in the description of the fragment in Clark, *Checklist of Manuscripts*, p. 21 where it is referred to as "2f.". As the continuation makes clear ("On two illum negatives"), what is meant is the two sides of one folio.

columns of writing in fourteen lines. Calculation of the textual gap between the point where recto col. 1 breaks off (37:17b) and col. 2 begins (v. 22b) indicates a further fourteen to fifteen lines would be required. This is corroborated for the verso where col. 1 gives out at 38:13a and col. 2 opens at v. 18a, as well as for the lacuna between the faces, the recto ending at 38:2b and verso commencing at v. 7b. From this we may conclude the folio originally consisted of 28-29 lines. Its putative dimensions may have been 31 × 26 cm.⁶ and would thereby have resembled the gospelbook, Matenadaran no. 2877 (10th-11th century)⁷. Its original compass would have been Job 37:12-c. 38:28.

Obviously, to determine the extent of the codex to which it once belonged we must assign it to the appropriate type. Clark suggests it derives from a lectionary⁸, but this is unlikely since the old Jerusalem rite on which the Armenian is founded has no lection from Job 37. The first part of the divine speech (38:2-28) was read during the paschal vigil and in its entirety along with Job's contrite response (38:2-40:5) in the canon for catechumens preceding the Lenten fast⁹. Consequently, it probably emanated from a part-Bible¹⁰. Exactly what the latter's compass might have been is hard to determine since Job appears in several anomalous configurations¹¹, yet the most plausible would be a grouping with the Solomonic corpus (Proverbs, Ecclesiastes, Cantica, Wisdom) and Sirach. From the preponderance of exemplars of this type preserved we can deduce the popularity of the wisdom books as a text for monastic meditation and on the curriculum of theological schools¹².

As there are no external data by which to date the piece, an approximate estimate must be obtained from paleographic examination. Even a cursory glance suffices to establish its relative antiquity on the basis of its rounded

6 This estimate was arrived at by doubling the length of the columns (12 cm) and the upper margin (3.5 cm) as well as the width of the column of writing and tripling the width of the central margin (2 cm).

7 See L. Xaç'ikyan and A. Mnac'akanyan (eds.), *C'uc'ak Jeragrac' Maštoc'i anvan Matenadaran*, vol. 1, Erevan: 1965. The latter has only 23-24 lines of writing, since the scribe would have required extra space for the Eusebian canons below.

8 Loc. cit. note 5.

9 A. Renoux (ed.), *Le codex arménien Jérusalem 121*, PO 36, fasc. 2, Turnhout:1971, pp. 235, 303. This is paralleled by the later Georgian evidence. See M. Tarnichsvili (ed.), *Le grand lectionnaire de l'église de Jérusalem*, CSCO vol. 205, Louvain:1960, p. 126.

10 The introduction of the full Bible in Armenian is credited to Nersēs Lambronac'i (1153-1198). See S. P. Cowe, "A Typology of Armenian Biblical Manuscripts", *REA* N.S. 18 (1984), p. 57.

11 Thus Matenadaran Ms no. 10175 (14th cent.) contains Wisdom, Job, 1-4 Kingdoms and 1 Chronicles, while no. 2113 (1691 A.D.) comprises Isaiah, Job and Sirach.

12 On this hypothesis the original manuscript would have run to c. 150 folios. Another possible type might be as second half of the Old Testament including the prophets and perhaps the Psalter, but this is less likely because of its unwieldy size. See Cowe, "A Typology", p. 60.

uncial script (*bolorgic erkat'agir*). More detailed analysis reveals certain characteristic traits. Fortunately, the folio offers an almost complete alphabetical range: only the δ (recto, col. 1, l. 14) is obscured. Generally, the horizontal bars at the middle or base of letters are straight and show no signs of the later tendency to slope downwards (e.g. p , q , r , t , δ , h , ι). Sometimes these contrast notably in this respect with the Lazarean Gospels (Matenadaran, no. 6200, A.D. 887), the oldest dated Armenian manuscript and hence often utilized as a basis for comparison¹³. See in particular p (verso, col. 2, l. 9) L , q , h and the steep incline on the corresponding form in the gospelbook. Other letters betray distinctly early features. The q has a scarcely recognizable "neck" at the base and its horizontal bar lies just below the line. The j maintains a fairly large upper loop, the p has no curves on the crossbar and the left stroke of the h reaches only to the upper line and not beyond, though the lower extends below the bottom line. In other instances the folio approximates more closely to the gospelbook e.g. w , δ with a very small loop and γ . The letter γ has developed a "beak" at the upper extremity, but this is not yet very pronounced. The above factors suggest it antedates the Lazarean manuscript, while at the same time postdating certain other published fragments, thus indicating an 8th century dating to be a reasonable appraisal.

In the transcription which follows the early punctuation of the manuscript by a simple period (·) has been retained. Word separation has been introduced and hyphens added to indicate word-break at the end of lines. Letters written above or below the main text at that point in the line have been incorporated as being part of normal scribal practice¹⁴. Reconstructions, where these are fairly assured, appear in square brackets, while (...) denotes illegible portions of text. In the apparatus appended to each column the lemma derives from Zohrab's edition (Z)¹⁵, substantive variants of the fragment are noted and agreements cited with readings in Zohrab's apparatus (Zap)¹⁶ as well as from the Erznka Bible (Armenian Patriarchate of Jerusalem no. 1925, A.D. 1267) which has consistently preserved a relatively good early text form¹⁷.

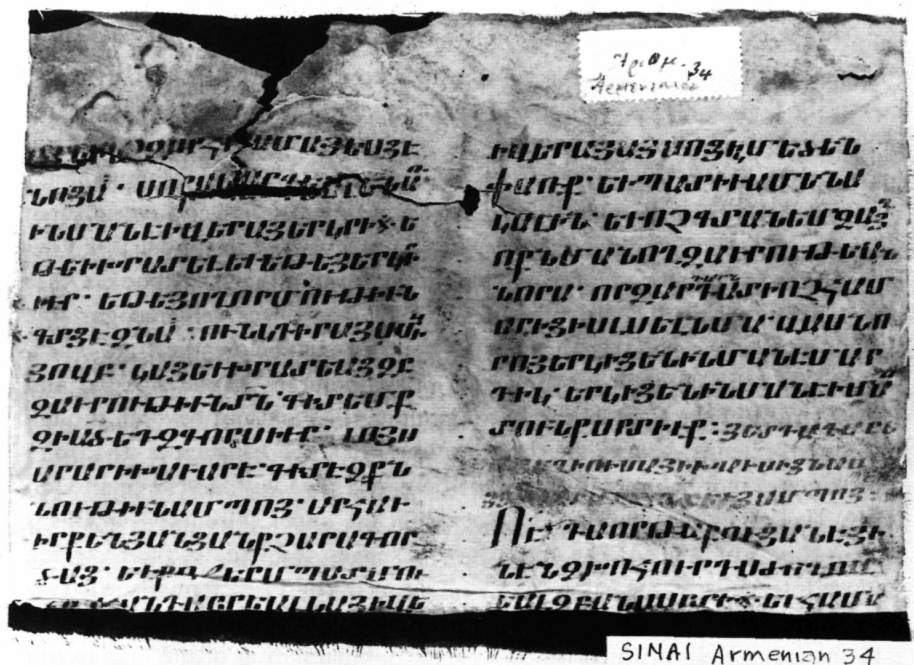
13 The evidence is most conveniently set out in tabular form by A. G. Abrahamyan in *Hayoc' gir ew grč'ut'yun*, Erevan:1973. For a facsimile of the Lazarean Gospels see G. Xalat'eanc' (ed.), *Évangile traduit en langue arménienne ancienne et écrit en l'an 887* Edition phototypique du Ms. de l'Institut Lazareff des langues orientales, Moscow:1899.

14 At other points they have been retained *in situ* as they probably result from lapsus calami.

15 H. Zohrapean (ed.), *Astuacašunč' matean hin ew nor ktakaranac'* Venice, S. Lazar:1805.

16 For the manuscripts at Zohrab's disposal and his method of citation in the apparatus see S. P. Cowe, "The Armenian Version of Daniel Diplomatic Edition and Investigation of its Textual Affinities" (Ph.D. thesis submitted to the Hebrew University of Jerusalem, 1983), pp. 400-402.

17 It was assigned to the first textual group in I Samuel by B. Johnson in J. Schreiner (ed.), *Wort, Lied und Gottesspruch*, a Festschrift for Joseph Ziegler, "Fünf armenische Bibelhandschriften aus Erevan", Würzburg:1972. In Testaments of the Twelve Patriarchs it was allocated to the



second sub-group of Group Alpha. See M. E. Stone, "The Armenian Version of the Testaments of the Twelve Patriarchs: Selection of Manuscripts", *Sion* 49 (1975), pp. 207-214. In Deuteronomy it was classed in group a1. See C. E. Cox, *The Armenian Translation of Deuteronomy*, University of Pennsylvania Armenian Texts and Studies 2, Chico:1981, p. 55. In Daniel it adduced a rather more developed text and was accordingly ascribed to the C1 group. See Cowe, "Armenian Daniel", pp. 25-26. However, in Ruth its text was found to be one of the purest and was therefore once again assigned to group A1. See S. P. Cowe, "The Armenian Version of Ruth and its Textual Affinities", N. Fernández Marcos (ed.), *La Septuaginta en la Investigación Contemporánea*, Madrid:1985, p. 190. In a paper entitled "Text Forms and Stemmatcs in the Armenian Text of Job" which was circulated at the workshop "Priorities, Problems and Techniques of Text Editions" in Sandbjerg, Denmark, 1989, C. E. Cox noted the suitability of the Ernka Bible to be the base text of an edition of the Armenian version of Job.

recto col. 1

այն ինչ զոր Հրամայեսցէ
նոցն • սոքա կարգեալ են առ
ի նմանէ ի վերայ երկրի ✠ ե-

✠ թէ ի խրատել և եթէ յերկիր

5 ✠ իւր • եթէ յողորմութիւն
գտցէ զնն ունկ դիր այսմիկ
յովբ • կաց և խրատեաց զը-
զաւրութիւն տն • գիտեմք
զի ա՞ծ եդ զգորս իւր • լոյս
10 արար ի խաւարէ • գիտէ զքն-
նութիւն ամպոյ • արՀաւ-
իրք են յանցանք չարագոր-
ծաց • և քո ջերմ պատմու-
ճան Հանդարտեալ կայ ի վե-

37:13 խրատ] խրատել¹⁸ l. 4 | յերկել¹⁹] յերկիր իւր ll. 4-5 Zap “some” = G գացեն] գացէ l. 6 Zap
“some” J1925 = G 15 խաւարի] pr ի Zap “many”; ի խաւարէ l. 10 J1925 = G 16 ամպոյ]
-պոյ l. 11.

recto col. 2

ի վերայ այսոցի մեծ են
փառք • և պատիւ ամենա-
կալին • և ոչ գտանեմ զայդ
ոք նմանող զաւրութեան
5 նորա • որ զար Դաւիթի ոչ Համ-
արիցիս լսել նմա • վասն ո-
րոյ երկիցեն ի նմանէ մար-
դիկ • երկիցեն ի նմանէ իմաս-

18 Possibly the result of “dittography” of the following cf. G εἰς παιδείαν. See plate 1.

19 Z’s secondary reading appears an adaptation to context, being visually similar to the variant with Greek support and semantically parallel to խրատ and ողորմութիւն.

- տունք սրտիւք : յետ դադարե-
 10 [ւոյ] եղիուսայ ի խաւսիցն աս [է տր]
 ցյ[ովք] ի մ...է և յամպոյ:
 Ո՞ք * դա որ թաքուցանէ յի-
 նէն զխոհուրդս ժողով-
 եալ զբանս սրտի ✕ և Համա-

37:23 գտանեմք] -նեմ 1. 3 | 38:1 [սօսեւոյ] խաւսիցն 1. 10 Zap “some”; tr ante եղիուսա J1925 cf.
 G 2 ի] om 1. 14.

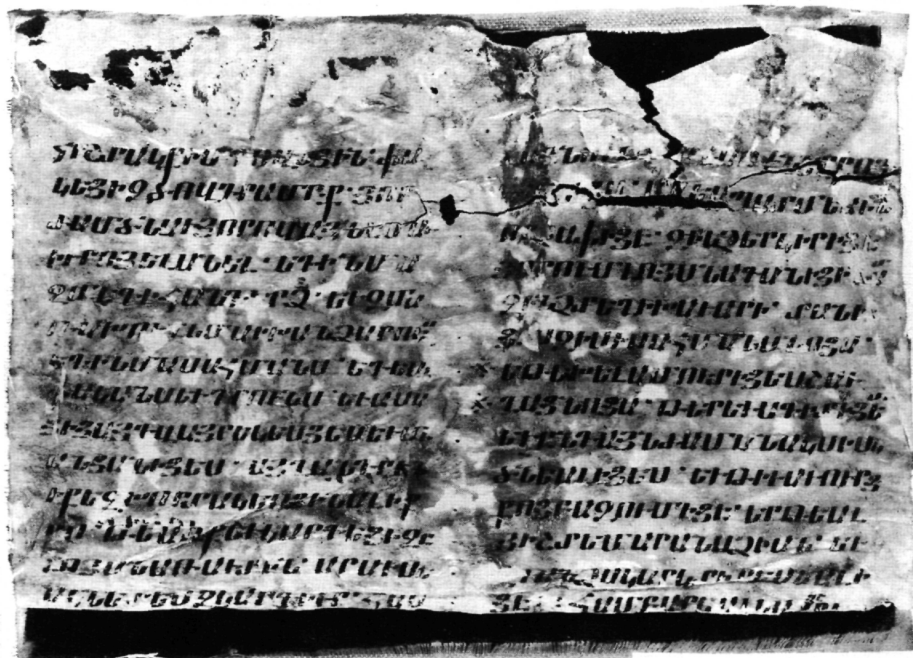
verso col. 1

- Հրչտակք իմ գովեցին * փա-
 կեցի զծով դրամբք * յոր-
 ժամ ծնաւ յորովայնէ մաւ
 իւրոյ ելանել * եդի նմա
 5 զմէզ ի Հանդերձ * և զմա-
 ռախուղ նմա ի խանձարուրս
 եդի նմա սաՀմանս * եդեալ
 փականս և դրունս ... և ասա-
 ցի ցայդ վայր եկեսցես և մի
 10 անցանիցես * այդ անդէ (?)ն
 ի քեզ խորտակեցին ալիք
 քո * թե առ քե կարգեցի զը-
 լոյսն առաւտին * արաւե-
 ական ետես զկարգ իւր * Հաս-

38:11 init. pr և 1. 8 | ալլ²⁰ 1*] om 1. 9 J1925 = G | ալդրէն] անդ. 1. 9 Zap “nonnulli” | 12 էթէ] թէ
 1. 12²¹

20 A typical case of secondary expansion in Z, perhaps partly influenced by the presence of ալլ (fulfilling another syntactic role later in the sentence).

21 Undoubtedly one of the most common minor variants in Armenian manuscripts.



SINAI 1000

col. 2

լայնութ ... առ ի ներքոյ

... իցս • աղեա պատմեա ինձ

որչափ իցէ • զինչ երկիր իցէ

յորրում լոյսն ազանիցի կամ

5 զինչ տեղի խաւարի • տանի-

ցիս զիս ի սաՀմանս նոցա

✠ եթե խելամուտ իցես չաւ-

✠ դաց նոցա • թերես զիտիցես

և ընդ այն ժամանակս իսկ

10 ծնեալ իցես • և թիւ աւուրց

քոց բազում իցէ • երթեալ

յի շտեմարանս ձիան • և

զգանձս կարկտի տեսեալ ի-

ցէ • Համբարեալ կաց^ց քեզ (?)

38:22 [իցես 1°] om l. 12 J1925 | [իցես 2°] իցէ l. 14 J1925 23 կայցէ] կացցէ l. 14²².

The fragment evinces a number of orthographic variants from Z, some of which are ubiquitous phenomena in manuscript copying, while other are less common dialectal features which may provide some clue as to the provenance of the copyist²³. Among the former are the readings ալլ/ալլ²⁴ and նմանող/նմանող²⁵. Less widespread are the variants Հրեշտակ/Հրշտակ²⁶, արուսեակ/արաւսեակ²⁷, խորՀուրդ/խոռՀուրդ²⁸ and ձեան/ձիւան²⁹. The form աղեա (verso, col. 2, l. 2) appears analogous to the imperative and may represent assimilation to the following պատմեա (cf. Z). The complex consonantal cluster has been simplified in ունկնդիր (recto, col. 1, l. 6) cf. Z ունկնդիր.

As the corrections indicate, the scribe had not taken special care in his assignment. Thus he amended the forms զգորս (recto, col. 1, l. 9) and այսոցի (recto, col. 2, l. 1) by infralinear additions and reconstituted above the line the second part of the lexeme զարդարն which had been omitted through *parablepsis* by *homoeoarcton*. Similarly he completed the conjunctive form կացցէ (verso, col. 2, l. 14) which he may at first have mistaken for the imperative (cf. recto, col. 1, l. 7). As he did not intervene to rectify a series of other minuses, one cannot distinguish categorically whether these derive from the copyist or his exemplar viz. the non-representation of ի at recto, col. 2, l. 14, omission of the final letter of մաւր (verso, col. 1, l. 3) and haplography in առաւիին (verso, col. 2, l. 13) cf. Z առաւօտին. Neither can one definitely ascribe to him the origin of the singular ամպոյ (recto, col. 1, l. 11) and the idiosyncratic reinforcement of ի by its consonantal equivalent յ (verso, col. 2, l. 12). Nevertheless, bearing in mind the extent of Greek support its text

22 Variation between the present and aorist forms of the conjunctive is regular in manuscripts. The present case is complicated further by the similarity of յ and ց in uncial script.

23 Among the most recent systematic studies in this field was a paper at the Sandbjerg Workshop (see note 17) by J.J.S. Weitenberg entitled "Linguistic and dialectal features of text edition".

24 For the variation see A. Meillet, *Altarmenisches Elementarbuch*, Heidelberg:1913, p. 13.

25 *Ibid.*, p. 200.

26 *Ibid.*, p. 194. For the view that Հրշտակ is a later and mainly dialectal form see H. Ačaryan, *Hayeren armatakan bařaran*, vol. 3, Erevan:1977, p. 135.

27 See discussion in Ačaryan, *armatakan bařaran*, vol. 1, 1971, p. 333. Here J1925 witnesses the developed form արաւսեակ.

28 The variant derives from the second form of the root խնՀ. For parallel dialectal forms see *ibid.*, vol. 2, 1973, p. 409.

29 Here J1925 reads the composite form ձիւեան.

enjoys over against Z, our overall textcritical assessment must be that the fragment represents a defective copy of a fundamentally sound tradition. In company with J1925 it once again highlights the secondary character of many of the readings in the base manuscript of Zohrab's edition (Venice Mkhitarist Collection no. 1508, A.D. 1319).

The folio, as one of the earliest witnesses to the Armenian text of Job, is also important for the hexaplaric signs it has preserved. Like MS 33³⁰ of Zeyt'unyan's listing³¹ (Venice Mkhitarist Collection no. 841, 13th cent.), it evinces a metobelus (:) after 37:12c (recto, col. 1, l. 2). Judging from this, it is very likely that an asterisk stood in the left margin of l. 1 to mark the beginning of the passage which has since been removed to accommodate the folio to function as a flyleaf in another manuscript. The folio supports J1925 in adducing an asterisk before v. 13 (col. 1, l. 3) and closes the passage with a metobelus (col. 1, l. 6). The accuracy of both these cases is corroborated by Greek evidence³². Another asterisk occurs at 38:2b (recto, col. 2, l. 14) in agreement with MS 102mg of Zeyt'unyan (Jerusalem Armenian Patriarchate no. 297, 15th cent.). However, Ziegler notes in this instance the Syrohexapla, the most reliable witness to Origen's activity, reads an obelus instead³³. A final set of asterisks and metobelus appears at v. 20b (verso, col. 2, ll. 7-8), but lacks any outside confirmation.

Although the folio rests at Sinai, that is no guarantee of its ultimate provenance. St. Catherine's is still a popular pilgrim centre and there is much evidence both historical and epigraphic testifying to the arrival of groups from Armenia³⁴. In fact Anastasius Sinaita mentions this as a regular occurrence³⁵. Moreover, pilgrim dedication in the middle ages played an important role in enriching the holdings of the Armenian patriarchal library of Sts. James in Jerusalem. However, the normal donation would have been a gospelbook which, depending on the donor's financial circumstances, might be illuminated and bound in precious metal. Also Sts. James was an Arme-

30 C. E. Cox, *Hexaplaric Materials Preserved in the Armenian Version*, Septuagint and Cognate Studies 21, Atlanta:1986.

31 A. Zeyt'unyan, "Astuacašun'ci hayeren t'argmanut'yan jeragrakan miavorneri dasakargman masin", *Banber Matenadarani* 12 (1977), pp. 295-304.

32 J. Ziegler (ed.), *Job*, Septuaginta Vetus Testamentum Graecum vol. xi, 4. Göttingen:1982, pp. 380-381.

33 *Ibid.*, p. 383.

34 For details see S. P. Cowe, "Pilgrimage to Jerusalem by the Eastern Churches", L. Kriss-Rettenbeck and G. Möhler (eds.), *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, Munich:1984, pp. 316-330 and especially M. E. Stone, *The Armenian Inscriptions from the Sinai*, Cambridge, Mass.:1982.

35 F. Nau (ed.), "Le texte grec des recits du moine Anastase sur les saints pères du Sinai", *OrChr* 2 (1902), § xxxviii, p. 81: "Ἐθὸς ἐστὶν Ἀρμενίοις καθὼς πάντες ἐπίστανται, τοῦ εἰσερχεσθαι συχνῶς εἰς τὸ ἅγιον ὄρος τοῦ Σινᾶ. The chapter is devoted to the visit of a company of 800 pilgrims noteworthy for the miraculous events that accompanied it.

nian foundation from which their various shrines at the holy places could be administered, whereas available information regarding Armenian membership of St. Catherine's brotherhood is very vague.

There are a number of references to isolated hermits scattered throughout the surrounding region. A disciple Sergius is mentioned in the mid sixth century³⁶ and several others in the following. Vahan, a general under Heraclius in disgrace after the battle of Yarmuk, fled for refuge there³⁷ and an Abba Kosmas emerges from Anastasius' account, living fifteen miles distant from the main complex³⁸. The nearest we get to the *coenobium* itself is in the person of Elissaios, a deacon at the church on the peak of Mt. Moses³⁹.

Nevertheless, Sinai was in regular contact with the more northerly monasteries of Palestine and there we have firm evidence of Armenian communities of monks settled in the *coenobium* of St. Theodosius and *laura* of St. Sabas. A member of the latter was, indeed, a prime informant of the saint's biographer. In both cases the congregations were large enough to warrant their own place of worship in their own language⁴⁰. Both centres were international and Mar Saba in particular became noted for its literary creativity in Greek⁴¹, Arabic⁴² and Georgian⁴³, the last notably in the period from the eighth to tenth centuries. Even if Blake's overall scenario of the decline in this activity is no longer tenable, it is significant that several of the oldest manuscripts in the Sinai collection derive from Mar Saba⁴⁴. Indeed, we are in a position to trace the southerly movements of some of those scribes, such as the Georgian Ioane Zosime who, after some years' writing in the Judaeian Desert where he produced his Palestino-Georgian calendar⁴⁵, appears in Sinai during the

36 D. J. Chitty, *The Desert a City*, Oxford:1966, p. 169.

37 *Ibid.*, p. 175.

38 Nau, "Le texte grec", § xxxi, p. 78.

39 *Ibid.*, § xxxvii, p. 81.

40 See *inter alia* A. J. Festugière, O.P. (trans), *Les moines d'orient*, vol. 111/1, Paris:1962, pp. 32, 43-45 for Cyril of Scythopolis' Life of St. Sabas and vol. 111/3, 1963, p. 127 for Theodore of Petra's Life of St. Theodosius.

41 See E. Ehrhard, "Das griechische Kloster Mar Saba in Palästina", *Römische Quartalschrift* 7 (1893), pp. 32-79 and S. Vailhé, "Les écrivains de Mar-Saba", *Echos d'Orient* 2 (1899), pp. 1-11; 33-47.

42 S. H. Griffith, "Greek into Arabic: Life and Letters in the Monasteries of Palestine in the Ninth Century; the Example of the Summa Theologiae Arabica", *Byzantion* lvi (1986), pp. 117-138 and the literature cited there.

43 G. Peradze, "An Account of the Georgian Monks and Monasteries in Palestine", *Georgica* 4-5 (1937), pp. 181-246.

44 R. P. Blake, "La littérature grecque en Palestine", *Le Muséon* 78 (1965), pp. 377-378.

45 G. Garitte, *Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (x siècle)*, subsidia hagiographica, vol. 30, Brussels:1958.

years 973-986⁴⁶. This traffic in copyists and codices might thus plausibly account for the folio's presence at St. Catherine's.

The fact that the manuscript to which it belonged does not seem to have survived there would therefore be explicable in terms of its lack of utility for the brotherhood in the absence of a regular Armenian contingent. In the above-mentioned Armenian manuscripts of the sapiential books Job not infrequently occupies final position and our folio, coming as it does at the end of the work, would be at most risk of dislocation and loss. At that point it might have been pressed into service to prolong the life of other works held in higher esteem, in parallel to the widespread medieval practice of architectural re-use of masonry.

Paucity of writing material at Sinai also explains the large number of palimpsests: materials in languages no longer comprehended provided an ideal opportunity. Hence, it is not inconceivable that other parts of the manuscript in question suffered the fate of one now in the possession of the University of Graz⁴⁷. This tenth century Georgian Psalter is composed of portions of at least eight manuscripts, the underscript of one of these being the Gospel of John in Armenian, paleographically dated to the eighth-ninth century. A Sinai provenance would not be inappropriate for a few palimpsests in German libraries. The monastery at Beuron owns eleven folios from an Armenian manuscript of the Pauline Epistles paleographically dated to the seventh-eighth centuries with a tenth century Arabic upper text containing a homily attributed to St. Chrysostom⁴⁸. Even more convincing is the case of two fragments in the Adam, Goslar collection where the Armenian text of Chrysostom's Psalter commentary dated c. 700 underlies an early Syriac Melkite *paraklētikē* in estrangelo⁴⁹. A systematic study of the many other palimpsests still *in situ* at St. Catherine's might reveal further instances⁵⁰. A similar likelihood of Sinaitic or at least Palestinian origin applies to a palimpsest in the Mingana Collection of Birmingham. The upper script is an early kufic hand dated c. 850 under which is discerned a portion of the Armenian version of Hebrews not incompatible with a pre-ninth century dating⁵¹.

46 Id., "Une édition commentée du calendrier palestino-géorgien de Jean Zosime", *BK* 30-31 (1958), pp. 18-20.

47 See A. Šaniġe, "Kart'uli ħelnacerebi Grac'ŝi", *Tp'ilisis universitetis moambe* 9 (1929), pp. 310-353.

48 J. Assfalg and J. Molitor (eds.), *Armenische Handschriften (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland)*, Wiesbaden:1962, pp. 114-116.

49 *Ibid.*, pp. xii, 117-120.

50 Clark, *Checklist of Manuscripts*, p. viii.

51 The folio in question is Mingana Chr. Arab. Add. 124: see A. Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, vol. 111, Cambridge:1939, p. 20, no. 166. In the introduc-

Not only did the Library of Congress project uncover the Armenian parchment leaf, but led to the edition and publication of compositions translated from Armenian, on the basis of witnesses from Sinai. These texts may have reached the monastery by the means outlined above. Significantly, they are all Chalcedonian in tenor and virulently opposed to the 'national' Armenian church. Because of the relative paucity of information concerning the ideals and aspirations of the minority Armenian movement which engendered them, these documents are of particular value. With the demise of a social group committed to their preservation, the originals have largely disappeared⁵², however a Greek rendition of six items is extant in miscellany MS 1699 (14th cent.). Of these one of the most influential, though at first sight perhaps rather unexpected, is the Vision of St. Sahak excerpted from Łazar P'arpec'i's history (I, 16-17)⁵³. In it the hierarch, last primate of the Gregorid house of Armenia, relates a strange spectacle he witnessed in his youth at the church in Vałaršapat and the interpretation of its symbolism vouchsafed him by an angel. The essence of the latter is that though many of his successors will be unworthy, the primacy will ultimately revert to a scion of his family who will restore its values. At the same time, the monarchy would return to the Arsacid dynasty which had been overthrown in 428.

The Greek text seems to have been known to Constantine Porphyrogenitus who applied the final 'prophecy' to his grandfather, Basil I, claiming Arsacid ancestry⁵⁴. However, reapplications of the ecclesiastical predictions are far more common. The continuator of T'ovma Arcruni records its adaptation to the consecration of Dawit' I as catholicos of Ałt'amar in the 14th cent.⁵⁵, while T'ovma Mecop'ec'i refers it even more triumphantly to the accession of Kirakos Virapec'i in 1441, which re-established the line of the catholicate at

tion it is specifically stated that several of the items came from Sinai and Palestine. For the text of the underscript see S. Brock, "An Early Armenian Palimpsest Fragment of Hebrews", *REA* N.S. 2 (1965), pp. 129-134. A Sinai or Palestinian provenance is also likely for two further Armenian fragments: see R. P. Blake, "Catalogue of the Georgian Manuscripts in the Cambridge University Library", *Harvard Theological Review* xxv (1932), pp. 207, 224. The folios in question were acquired with a number of Georgian fragments from Tischendorf in 1876.

52 Similarly, although Gregory Pacurian arranged for the typicon of the monastery he founded at Bačkovo to be available in Greek, Georgian and Armenian, presumably with the decline of the Armenian Chalcedonian community there, their version of the rule also disappeared. That Gregory himself, though an adherent of the orthodoxy of the Empire, was ethnically Armenian is highly likely from the fact that he appended his signature to the work in Armenian characters. See L. Petit, *Typicon de Grégoire Pacourianos pour le monastère de Petritzos, Visantiiskij Vremennik*, xi (1904), suppl. 1.

53 G. Garitte, "La vision de S. Sahak en grec", *Le muséeon* 71 (1958), pp. 255-278.

54 *Ibid.*, p. 256, note 10.

55 N. Akinian, "K'nnut'iwn teslean S. Sahakay", *Handēs Amsōreay* 50 (1936), col. 477.

Ejmiacin⁵⁶. In the centuries immediately preceding it had been located in Cilician Armenia and its environs, much to the frustration of eastern clerics, wary of its latinophile tendencies there. Despite supreme authority now being vested in the East, a catholicos with a much more restricted jurisdiction continued to reside in the old Cilician capital of Sis.

It is clear the vision performed an even more intensely ideological function for Chalcedonians, circulating not only in Greek, but in Georgian also⁵⁷. Moreover, the persona of St. Sahak was so cultivated it gave rise to two later Greek invectives⁵⁸, of which the second was also translated into Georgian and incorporated into the *Dogmatikon* of Arsen Iqalt'oeli (11th-12th cents.)⁵⁹. From extracts like the following one can easily see how Armenian Chalcedonians might have used the text to their own advantage to impugn the validity of ordination in the 'national' church and the moral integrity of their prelates:

«γνώθι ὅτι καθέξεσθαι μέλλουσί τινες ἀρχιερεῖς ἐπὶ τοῦ θρόνου τοῦ ἁγίου Γρηγορίου, οἵτινες οὐ κατὰ τὴν πρόσταξιν τῶν ἁγίων ἀποστόλων οὐδὲ κατὰ τὸν κανόνα τῆς ἁγίας συνόδου τῶν ἁγίων τῇ πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ χειροτονοῦνται εἰς τὴν οὐράνιον διακονίαν, ἀλλὰ μετὰ τὴν δόξαν τοῦ κόσμου ἐκτείνονται μετὰ ἀναιδείας, οἵτινές εἰσι φιλάργυροι μᾶλλον ἢ φιλόθεοι»⁶⁰.

In his detailed, but unfortunately incomplete study of the vision and its relation to Łazar's first book (*druag*)⁶¹ Akinian argues plausibly that the former's substratum exhibits pronounced affinities with the predictions of the chorepiscopus Daniel and the vision of the future primate Yusik included in the epic histories of P'awstos⁶². The angel's generalizing interpretation to Yusik has been understood to refer to the period of office of his grandson Nersēs (c. 353-373), the main hero of P'awstos' account. This too was to be followed by a series of undeserving candidates who are presumably to be

56 *Ibid.*, col. 478.

57 L. Melik'set'-Bek, "K'art'uli versia Sahak Part'elis cinascar-metqvelobisa", *Tp'ilisis Universitetis Moambe* (1922-1923), pp. 223-260.

58 For the first see "Sancti Patris Nostri Isaaci ... Oratio invectiva adversus Armenios", *PG* 132, coll. 1155-1218 and the second "Sancti Isaaci Oratio Invectiva adversus male sentientes ac haereticos Armenios", *ibid.*, coll. 1217-1238.

59 For a critical edition of the text see Z. Alek'sidze, "Arsen Vač'esdze 'Dogmatikonš'i' šesuli antimonop'izituri traktati da misi gamojahili somhur mcerlobaši", *Mravaltavi* 1 (1971), pp. 146-157.

60 Garitte, "Vision de S. Sahak", p. 273.

61 N. Akinian, *Tesil s. Sahakay. Matenagrakan-patmakan k'nnut'wn*, Vienna, Mkhitarist Press:1948. On the basis of the author's notes Fr. P. Tēr-Poghossian pursued the line of argument in a series of articles under the general heading "Matenagrakan hetazōtut'wnner Łazar P'arpec'i", in *Handēs Amsōreay* 86 (1972), coll. 257-272, 385-414; 87 (1973), coll. 1-22, 129-154, 257-286.

62 See N. G. Garsoïan (trans.), *The Epic Histories attributed to P'awstos Buzand*, Cambridge, Mass.:1989. Yusik's vision is found in 3,v (pp. 70-72) and Daniel's prediction in 3,xiv (pp. 88-90).

identified with those intervening between Nersēs and his son Sahak. They are discredited in the sources not only for their un-Gregoric lineage, but more importantly, because their consecration was arranged locally and not at the hands of the bishop of Caesarea. The upshot of this, according to P'awstos, is that they lost the right to ordain suffragan bishops for their jurisdiction⁶³.

In its present form, it is arguable that St. Sahak's vision adumbrates the ecclesiastical oversight of Surmak, Brk'īšo and Šamuēl, all of whom were appointees of the Persian King, the last two being Syrian, as indicated by their names⁶⁴. Hence, being consecrated in Armenia without reference to Caesarea, they would have transgressed the fourth canon of Nicaea whereby: τὸ δὲ κῦρος τῶν γινομένων [προσῆκεν] διδοσθαι καθ'ἐκάστην ἐπαρχίαν τῷ μητροπολίτῃ⁶⁵. According to Łazar, the Syrian prelates also infringed the third canon by indecorously consorting with women in their households⁶⁶. Consequently, though not lineally descended from Sahak, the accession of his pupil, the martyr Yovsēp' could certainly be acclaimed as a reaffirmation of his principles and programme for church government. Meanwhile, the investiture of Vahan Mamikonean as *marzpan* in 485 might serve as a realization of the prophecy concerning the restoration of the Arsacids, since he was related to the dynasty through his mother, Sahak's daughter. In this way the vision, coming as it does towards the end Łazar's first book, highlights some of the most important themes of the two subsequent parts⁶⁷.

63 *Ibid.*, 5, xxix (pp. 219-211) and the commentary ad loc.

64 In contrast, Tēr-Poghossian (*Handēs Amsōreay* 87 (1973), coll. 15-22) represents Akinian as denying the historicity of this episode, claiming that Sahak had not been ousted in 428, but had fulfilled his normal duties until his death some ten years later. He supports the view by *argumentum ex silentio*, namely that Koriwn, writing in the 440's makes no mention of any such disruption. However, apart from the usual panegyric tone the hagiographer maintains, it is generally accepted that he presents the official view of events current in the circle of disciples of Sahak and Maštoc' which would necessitate glossing over a number of delicate issues. Similarly, the doctrinal correspondence from Proclus and Acacius of Melitene cannot provide conclusive proof of Sahak's official status at the time, since the letters themselves (as opposed to the titles which must derive from the compiler of the collection) give no indication of rank (see *Girk' T'li'oc'*, Tiflis, Rōtineanc 4 and Šaracē:1901, pp. 1-8, 14-15). Nor can the unanimity of the nobles with Sahak's ecclesiastical ordinances in the introduction to the canons of the Council of Šhapivan (c. 444) be taken as a gauge of contemporary opinion since this also derives from a later period. In fact Akinian is inclined to date the prologue to the eighth century (*Handēs Amsōreay* 50 (1936), col. 471).

65 C. H. Hefele (ed. and trans.), *Histoire des conciles*, Paris, Letouzey et Ané, vol. 1: 1907, p. 539. As one might expect, the Armenian form of this regulation has been adapted to later usage, viz. զպատիւն և զշնորհն գլխաւորին արժան է տալ, այսինքն կաթողիկոսին. See V. Hakobyan, *Kanonagirk' hayoc'*, Erevan:1964, p. 119.

66 G. Tēr-Mkrtdēan and S. Malxasean (eds.), *Łazaray P'arpec'woy Patmut'iwn Hayoc'*, Tiflis:1904, p. 26.

67 At the same time, it must be admitted that the vision's texture is rather complex and had clearly undergone certain changes in formulation before the earliest complete manuscript of the history, which is dated 1672. That this is true of other parts of the work has been

The vision was known to the compiler of a list of Armenian catholicoi from St. Gregory to Sahak III Joraporec'i (678-c. 705) the Greek translation of which is also found in Sinai MS 1699⁶⁸. Indeed, whereas many of the incumbents are summarily dealt with simply by name, origin and length of tenure, the description of Sahak I's primacy and its aftermath forms the work's first climax. The author underlines the transformation in orientation from Caesarea to Iran and subsequent necessity of ratifying candidates for consecration with the šah. For him the move constituted a serious breach with the traditions of St. Gregory and the other early Armenian Fathers which, instead of being healed, had been permitted to deteriorate further.

That basic premise informs another, more familiar composition contained in the same Sinai manuscript, the *Diēgēsis*, better known as the *Narratio de rebus Armeniae*⁶⁹. Approximately contemporary with the preceding list and reviewing a similar historical span, this Greek abridgement of a longer Armenian original⁷⁰ sets out to chart how the 'national' church fell into schism and upheld this position despite repeated Byzantine attempts at reconciliation. Armenian participation at the Council of Nicaea in the person of Aristakēs, son of St. Gregory, is the first historical datum to be noted,

decisively demonstrated by the publication of uncial fragments by P. Muradyan and K. Yuzbašyan in "Łazar P'arpec'u norahayt patarikē", *Banber Matenadaran* 11 (1973), pp. 7-32. Nevertheless, Akinian's attempt to distinguish three redactors involved in the process, the last of whom flourished in the eighth century, is insufficiently substantiated. Obviously, the Greek version, which seems to have been produced by Armenian Chalcedonians, is destined to play a valuable role in the textual criticism of the passage. For example, Akinian regards the reference to the *trisagion* "և զԱռք Կստնուծն երգիին" (*Patmut'wn hayoc'*, p. 30) as the interpolation of the second redactor whom he would place in the sixth or seventh century. He justifies this by positing the Armenian adopted it from the Syrians with Peter the Fuller's addition of 481 and that the practice is first documented in the Syrians' letter to Catholicos Nersēs II in the mid sixth century (*Girk' T'it'oc'*, p. 53). On the one hand, Cyril of Scythopolis mentions that when the Armenian community at Mar Saba first took possession of the 'God-built' church in 501 they sang the hymn in its original form and only at some later point appended the disputed addition (*Les moines d'orient*, vol. 111/2, p. 44). Consequently, it cannot be precluded that, had he so wished, Łazar himself (writing c. 500) could easily have inserted the item. More importantly, though, the phrase is absent from the Greek text as well as from the manuscripts of two Armenian editions of the vision, suggesting that it is the product of medieval copyists rather than an early redactor (see Garitte, "La vision de S. Sahak", p. 266).

68 For a description of the manuscript see B.N. Benešević (ed.), *Opisanie grečeskix rukopisei monastyrja svjatoi Ekateriny na Sina'*, tome 3, part 1, Petrograd:1917, pp. 160-161. For an edition of the work see G. Garitte, *La Narratio de rebus Armeniae*, CSCO subsidia 4, Louvain:1952, pp. 402-405. It is followed on p. 405 by list of Armenian "kings".

69 Garitte gives the variants of the Sinai codex in "Un nouveau manuscrit de la 'Narratio de rebus Armeniae' Le Sin. Gr. 1699", *Le Muséon* 71 (1958), pp. 243-251.

70 The second and third parts of the *Narratio* have in turn been further excerpted in a Georgian compilation (see note 160). In contrast, the history of the separation of the Armenian from the Georgian Church by Arsen Sap'areli generally offers a fuller witness to their common Armenian source that does the *Narratio*.

symbolizing the country's full integration into the faith and order of the Catholic Church. While this had taken place ἐπὶ τοῦ θεοφιλεστάτου καὶ ἁγίου Κωνσταντίνου⁷¹, its undoing was caused τῇ προστάξει τῶν Περσῶν βασιλέως⁷², from which something of the author's political sympathies may be gleaned. The occasion for the transition is once again attributed to the deposition of St. Sahak and his replacement by Surmak who, in accepting this licence, typifies the presumption displayed by Persarmenian hierarchs thereafter (μάλιστα ἐν τοῖς ἐπισκόποις τῆς αὐτοῦ χώρας)⁷³.

For the compiler of the list of catholicoi, the second climax is provided by compounding schism with heresy in the condemnation of Chalcedonian Christology as Nestorian at the second Council of Duin in 555. In keeping with this, the Cyrilline doctrine of one nature after the union is re-affirmed and liturgically articulated by official adoption of Peter the Fuller's addition to the *trisagion*. Measures are taken to propagate the creed by the consecration of three monophysite bishops to serve in Mesopotamia. These meagre details are filled out by the *Narratio* which envisages the whole process as deriving from the initiative of certain Syrian Julianists who pleaded their case with the Armenians by appealing to the writings of Timothy Aelurus and Philoxenus of Mabbug. Subsequently, letters were sent to church leaders in the province of Siwnik' and neighbouring lands of Albania and Georgia to gain support for the new promulgations. However, the overtures were rejected as unwarranted innovations of the apostolic faith⁷⁴.

The clear implication is that before the above-mentioned council, the Caucasian nations, if not actively pro-Chalcedonian, were certainly not opposed. The assumption is stated explicitly in the list of catholicoi: περὶ τὴν πίστιν καὶ τὴν σύνοδον τὴν ἐν Χαλκηδόνι ... οὐδεμίαν ἀμφιβολίαν εἶχον ἕως τῆς συνόδου Τιβίν⁷⁵. It appears that the view is in part determined by the writers' ecclesiology which did not allow for the possibility of error. Later developments have also been anticipated in order to depict the Armenians as totally isolated doctrinally. Significantly, after the council, the Armenian prelates begin to be described as heretics. In fact, Petros bishop of Siwnik' had been a signatory to its statement of concord⁷⁶. However, at about that time Vahan, prince of the region, came to an agreement with the šah Khusrau I Anūšīrvān that his domain should no longer be considered administratively part of Armenia, but should be subsumed under the province of

71 Garitte, *Narratio*, § 1, p. 26.

72 *Ibid.*, § 32, p. 30.

73 *Ibid.*, § 33, p. 30.

74 *Ibid.*, § 60-88, pp. 34-38.

75 *Ibid.*, List of Catholicoi § 36, p. 404.

76 Girk' T'lt'oc', p. 73.

Atrpatakan⁷⁷. The ensuing ecclesiastical corollary involved Petros' transferring obedience to the catholicos of Albania, a status his successors maintained until the time of the Armenian catholicos Abraham (c. 607-610)⁷⁸. One of those bishops named Vrt'anēs is chided for being in communion with Nestorians and Chalcedonians in a letter from catholicos Yovhannēs Gabelean (c. 557-574). The latter reminds him of the conciliar decisions and bids him put all such 'heretics' under ban and thus perpetuate the faith of St. Gregory unadulterated⁷⁹.

The situation in Albania is similar. Catholicos Abas (552-596) was likewise recipient of an urgent missive from his Armenian counterpart outlining the dangerous spread of the same foul doctrines within his jurisdiction and requesting him to send some of his bishops for proper instruction against these perversions⁸⁰. The result, Movsēs Dasxuranc'i informs us⁸¹, was positive, leading to the expulsion of some of the 'false' teachers, including a certain T'ovmas. He emerges soon afterwards in Jerusalem at the Monastery of Pand (which Anastas vardapet cites as an Albanian possession⁸²) and approaches Patriarch John IV (574-594) to remonstrate with his master from a Chalcedonian perspective. We are fortunate in that this valuable document survives⁸³, and judging from Albania's disaffection until into the next century we may deduce it was not without effect.

The *Narratio*'s particularly forceful (and rhetorically appropriate) Georgian response to Armenian overtures also presents a falsely monolithic semblance in a period of major political and ecclesiastical upheavals. Political vicissitudes continually led to violent shifts in ecclesiastical affiliation. First the Georgians rendered assistance to Vardan Mamikonean III in his revolt against Iran in 572. But in defeat their kingdom fell into abeyance and they were subject to a Persian *marzpan*. In the next decade they joined Maurice's alliance and

77 G. V. Abgaryan (ed.), *Patmut'wn Sebēosi*, Erevan:1979, § viii, pp. 67-68 and note 135, pp. 232-233. During the Armenian revolt against the Persians in 572 P'ilipos, prince of Siwnik' fought on the Persian side. The province reverted to its previous status after the fall of the Sasanian dynasty. Already at the first conclave of bishops called by Smbat, *marzpan* of Hrcania c. 607 we find K'ristap'or, bishop of Siwnik' in attendance (*Girk' T'it'oc'*, p. 146).

78 Part of the reunion settlement included extending the bounds of the diocese of Siwnik' and elevating its status to metropolitan see.

79 *Girk' T'it'oc'*, pp. 78-80.

80 *Ibid.*, pp. 81-84.

81 C. J. F. Dowsett (trans.), *The History of the Caucasian Albanians by Movses Dasxuranc'i*, London:1961, 2, viii, p. 75.

82 A. K. Sanjian, "Anastas Vardapet's list of Armenian Monasteries in Seventh-Century Jerusalem: A Critical Examination", *Le Muséon* 82 (1969), p. 269.

83 K. Tēr-Mtrt'ean (ed.), "Erusalēmi Yovhannēs episkoposi t'ult'erē ar Abas Aṭuanic' kat'ulikos", *Ararat* (1896), pp. 252-256. For a latin translation see A. Vardanian, "Des Johannes von Jerusalem Brief an den albanischen Katholikos Abas", *OrChr* N.S. 11 (1912), pp. 64-77.

sought him to grant them an indigenous monarch. However, by the end of the century, King Stephen I had once more acknowledged Iranian suzerainty. Pilgrimage to the hermitage of St. Symeon Stylites the Younger (c. 518-592) at the Mons Admirabilis probably offered stimulus to the propagation of Chalcedonian doctrine⁸⁴. So also, it has been argued, did the activities of the venerable 'thirteen holy fathers' of whom at least one, St. Abibos is portrayed in an early life as being in correspondence with the stylite⁸⁵. Ultimately, of course, it would encompass the severance of communion between the Armenian and Georgian churches at a later Council of Duin in 608/9.

What is much more striking, though, is the resounding silence in which the first Council of Duin is shrouded for apologetic purposes. Although the *Narratio* singles out Anastasius for criticism of his anti-dyophysite policies, it never mentions Zeno's *henotikon* nor the support it received in the East. For the council convened in 506 under the presidency of Catholicos Babgēn assembled Georgian and Albanian leaders to an unprecedented show of unity against the Persian Nestorians. After a full exposition of the creed to monophysite sympathizers in Iran, Babgēn proclaims dramatically: «զայս Հաւատ Հոռոմբ և մեք Հայք և Վիրք և Աղուանք ունիմք»⁸⁶. This he enlarges upon in a second epistle to the effect that the struggle against the dual sonship he imputes to Nestorius has been exacerbated by the re-invigoration this received at Chalcedon⁸⁷.

Equating the Nestorian understanding of Christ's human nature with Arius' Christology, he therefore appeals to Nicaea as an authority for the irreproachability of the Armenian position. Hence, alongside figures of ecumenical significance he cites «չքնաղ Հայր մեր Առիստակէս, զաւակն արդարութեան սրբոյն Գրիգորի, և զՀայոց եղեալ սկիզբն և պատճառս աստուածային սիրոյն և Հաշտութեան»⁸⁸.

84 For his impact on Georgia see W.Z. Djobadze, *Materials for the Study of Georgian Monasteries in the Western Environs of Antioch on the Orontes* (CSCO372, subsidia 48) Louvain:1976, pp. 64-66.

85 For a recent re-investigation of the traditions see B. Martin-Hisard, "Les 'treize saints pères'. Formation et évolution d'une tradition hagiographique géorgienne (vi-xii siècles)", *Revue des études géorgiennes et caucasiennes* (1985), pp. 141-168 and 2 (1986), pp. 75-111 where see pp. 76-80 for the translation of a seventh century life of St. Abibos. The more detailed analysis of the evolution of the texts, promised for vol. 3 of the journal, has not yet appeared.

86 *Girk' T'it'oc'*, p. 45.

87 *Ibid.*, p. 48. In a letter of c. 604 to his Georgian counterpart, the Armenian catholicos Movsēs reminds him of the conciliar unity which existed between the two countries and the ground on which it rested: ի ժամանակս Կաւտայ արքայից արքայի խնդիր եղև քննութեան Հաւատոց. և Հոռոմբ զբաղկերոսին ընկալան զՀաւատս. և մեր աշխարհս և ձեր Հրաժարեցին և Հեռացան. և դեռ ևս զրոյժ կայ և պաՀի մեր և ձեր միաբանութիւն Հաւատոյ. See Uxtanēs episkopos, *Patmut' iwn Hayoc'*, Valaršapat, S. Kat'olikē Press:1871, 2, ii, p. 10. This is re-iterated in Vrt'anēs K'er-dof's encyclical letter (*Girk' T'it'oc'*, p. 130).

88 *Ibid.*, p. 51.

Maintaining continuity with Nicaea (nuanced according to the point of view) was thus to become a fundamental tenet of both sides in the inner-Armenian doctrinal debate of the sixth and seventh centuries. In this case, it would appear there was no sudden policy reversal in the Caucasus to parallel Justin's accommodation of the pope. Contending principally against Nestorian proselytization from the South-East, the re-evaluation of Chalcedon there is likely to have been a slow, fitful process. So well informed on so many other facets of the ecclesiastical history of the time, the *Narratio* is judiciously mute on this issue.

Finally, however, under Maurice, a number of bishops changed allegiance and the Armenian Chalcedonian church came into being. Having aided Khusrau II Parvêz in overcoming the rebel Bahrām Chōbīn, the Emperor gained most of Armenia in return as far as the outskirts of Duin⁸⁹. Though not as zealous a proponent of Chalcedonianism as his cousin Domitian who made it a policy to eject monophysites from their churches and monasteries, he called a convocation of Armenian bishops at Constantinople. However, this was boycotted by the Persarmenian bishops under Catholicos Movsēs. Instead, we are informed from a letter of Yovhannēs Mayragomec'ī⁹⁰ that they summoned a rival gathering at which they rejected all religious contact with the Byzantines. Consequently, when the Byzantine Armenian bishops returned from the capital, having partaken of communion with the Emperor, they were disowned by their co-religionists.

At this juncture the Armenian Chalcedonians took the initiative of establishing their own primate. At a further council held at Theodosiopolis under the aegis of the local bishop Theodore⁹¹, they consecrated the stylite⁹² Yovhannēs Bagaranc'ī as anti-catholicos, who took up residence provocatively at Awan in the proximity of Duin. Catholicos Movsēs' inevitable response was non-recognition of the clergy Yovhannēs ordained. Thus, as the *Narratio* succinctly observes, πολλήν δὲ ἔνστασιν εἶχον ... μετ' ἀλλήλων ... ἕως τῆς τελευτῆς Μαυρικίου καίσαρος⁹³. Already in his letter to Bishop Vrt'anēs of Siwnik' Catholicos Yovhannēs Gabelean had referred to Nestorians as anti-Christ⁹⁴. In this period of more flagrant antagonism apocalyptic language becomes increasingly common as, for example, in another Persarmenian epistologra-

89 For a map of the precise lines of division between the two spheres of influence see P. Goubert, S.J., *Byzance avant l'Islam*, vol. 1, Paris:1951, end insert.

90 See Dowsett, *History of the Caucasian Albanians*, II, 46, pp. 171-173.

91 G. Garitte, "Saint Théodore, évêque de Karin-Théodosiopolis (vie siècle)", *Armeniaca*, Venice, S. Lazar:1969, 1-8. This is patently the figure whom the Georgian excerpt of the *Narratio* adduces as the actual anti-catholicos.

92 The term *siwnakan* can also bear the more general designation of hermit.

93 Garitte, *Narratio*, § 108, p. 41.

94 *Girk' T'it'oc'*, p. 80.

pher's comment that wars and rumours of wars have constantly beset Rome since the promulgation of Leo's Tome⁹⁵.

Such an atmosphere might be thought apposite for nurturing speculations like those of St. Sahak's vision where the contrast between the two classes of his successors is most strikingly set out. Indeed, comparing the Greek and Armenian texts, at one point it is tempting to postulate the Chalcedonian transmission has inserted its own riposte to Catholicos Movsēs' rejection of their orders. While the latter describes Armenia's true temporal and spiritual throne as that *զոր արդարև Բանն Աստուած Հաստատէ*⁹⁶, the former reads more piquantly *ἦν ἀληθῶς ὁ Θεὸς λόγος γνωρίσει καὶ στερεώσει*⁹⁷ (emphasis added). Granted the use of this passage to celebrate the 15th century disjunction of the hierarchical line of Ejmiacin from that of Sis which we noted earlier, it would not be implausible to suggest that in Byzantine Armenian circles Yovhannēs was envisaged as the embodiment of St. Sahak's prophecy. As we shall soon see, in other tendentious redactions of the period, a Gregorid prototype is patently remodelled in his likeness.

As a corollary of this line of reasoning, the legitimacy of the Persarmenian catholicate was an obvious source of contention between the two ecclesiastical polities. It has been proposed that the origin of the title catholicos in Armenia is to be associated with Nersēs II and the second Council of Duin⁹⁸. Moreover, this position might seem to be supported by the usage of both the *Narratio* and the *Girk' T'lt'oc'*. However, it is surely significant that the first occurrence of the term in the letter collection is found in a letter by the Syrian Abdišo to Nersēs some time prior to the council. The ordering of the following letters also suggests that the Syrian's episcopal consecration preceded the main assembly: Ananean has postulated it took place in 551⁹⁹. In view of this, it is more likely Abdišo is simply observing the accepted nomenclature in styling Nerses *Կաթողիկոս Հայոց մեծաց*¹⁰⁰.

Similarly, one must approach the *Narratio*'s data with some reserve since, although Nersēs II is first to be designated catholicos, there is a hiatus in the source of approximately a century from the tenure of Yovsēp' where the compiler deals exclusively with theological developments external to Armenia. That Yovsēp''s office is referred to merely as *ἐπισκοπή* may be explained by

95 *Ibid.*, p. 105.

96 Łazar, *Patmut' iwn hayoc'*, I, 17, p. 33.

97 Garitte, "Vision de S. Sahak", p. 272. Even if one were to argue the longer text did not originate with the Armenian Chalcedonians, it is nevertheless understandable why they would have preserved this variant.

98 M. van Esbroeck, "Un nouveau témoin du livre d'Agathange", *REA* N.S. 8 (1971), p. 143.

99 P. Ananean, "Patmakan yišatakan mē Duini II žotovk'i masin", *Bazmavēp* (1958), p. 66.

100 *Girk' T'lt'oc'*, p. 52.

the fact that he is closely affiliated to Sahak and his policies and hence the old order of things as well as by Łazar's comment on his status: «թէպէտ և զձենադրութիւն երիցութեան ունէր՝ սակայն յաթոռ կաթողիկոսութեանն էր վիճակեալ արժանաւորապէս»¹⁰². If, as seems probable, we are to link the catholicate with Armenia's autocephaly, then, for the compiler, this takes its origin from Surmak. It is surely noteworthy that though he does not explicitly use the term in that context, it may well be implicit; for his designation of bishops with the right to consecrate others as οἱ πρῶτοι αὐτῶν¹⁰³ bears a remarkable affinity to the gloss on catholicos in the Syriac abridgement of the life of St. Gregory (ԴԵՍՈՍԻԱՆ Է՛Ի)¹⁰⁴. Finally, we have to take into account the familiarity with the term on the part of P'awstos and Łazar, which implies it must have been current in the later fifth century¹⁰⁵.

Although at that stage the institution may have been accepted *de facto*, there are clear indications that in the second half of the following century moves were afoot to improve its *de iure* claim. As in the West, apostolicity became a secondary criterion for autocephaly. Its effect is visible on Yovhannēs Gabelean's account of the foundations of Armenian church order, one of the pillars of which was սուրբն Գրիգորիոս սրբոյն Թադէոսի յաջորդն¹⁰⁶. This seems to represent a union of the northern "Hellenic" tradition of the Gregorids with the south-western "Syrian" background of much of P'awstos' source material¹⁰⁷. This is set forth more circumstantially in the above-mentioned Syriac life of Gregory in which the saint's conception is located at Thaddeus' grave at Artaz.

Meanwhile, the Chalcedonian supporters of Yovhannēs Bagaranc'i would have claimed descent from the mission of St. Bartholemew¹⁰⁸. Despite the subtle understatement in the *Narratio*'s passing reference to the apostle and the church he founded in what became Theodosiopolis, it clearly has propaganda value and must have played a vital role in justifying Byzantine Armenia's schismatic stance over against Duin. The verisimilitude of the altercation is enhanced by a parallel attempt at disengagement orchestrated by the Albanian clergy.

101 Garitte, *Narratio*, § 29, p. 30.

102 Łazar, *Patmut' iwn hayoc'*, 2, 38, p. 71.

103 Garitte, *Narratio*, § 31, p. 30.

104 M. van Esbroeck, "Le résumé syriaque de l'Agathange", *AnBoll* 95 (1977), § 237, p. 344.

105 See esp. Garsoïan, *The Epic Histories*, pp. 323, 537.

106 Girk' *T'it'oc'*, p. 78 and p. 189 for Catholicos Abraham's employment of the formula. See further Uxtanēs, *Patmut' iwn Hayoc'*, 2, 63, 65, pp. 119, 121.

107 See Garsoïan, *The Epic Histories*, pp. 411-412 where the commentator argues against interpreting the references to Thaddeus as later interpolations.

108 M. van Esbroeck, "La naissance du culte de Saint Barthélémy en Arménie", *REA* N.S. 17 (1983), pp. 171-185.

The latter had been regarded as dependent on Armenia because according to tradition, their king Urnayr had sought St. Gregory to appoint a member of his family as their spiritual head¹⁰⁹. At this juncture, however, they advanced the view that they had been evangelized before the Armenians by a certain Ehišē/Eliša, "one of the disciples of the Lord" who anticipated the Armenians also in founding a church¹¹⁰. Relations remained severed into the first decade of the seventh century, so that their catholicate was not represented at the consecration of Catholicos Abraham c. 610. Later in his tenure (or under his successor Komitas as Arsen records) a reconciliation was effected through which the Albanian jurisdiction was augmented by seven bishoprics. At this point the foundation legends coalesced in such a fashion as to reconstitute Armenian pre-eminence. In this variant, Ehišē appears as Thaddeus' disciple who, upon his master's martyrdom at Artaz, returns to be ordained. Thereafter, he makes his way to Albania where he preaches in various regions until he meets his end at the hands of idolaters¹¹¹.

Another facet of the same issue of Persarmenian autocephaly debated at this period¹¹² reflects the impact of Ps. Dionysian thought on canon law. In his Ecclesiastical Hierarchy¹¹³ he distinguishes only two triads in the church viz. that of the teaching church (bishop, presbyter, deacon) and that of the church under instruction (monk, laity, catechumen-energumen-penitent). However, nine orders of clergy were subsequently enumerated as earthly antitypes of the angelic choirs of his Celestial Hierarchy¹¹⁴. On either side of the former teaching triad were set the hierarchical (patriarch, archbishop, metropolitan) and unordained clerical orders (sub-deacon, clerk, reader). It was then queried whether the Armenian church satisfied these criteria. In the response which followed, the Albanian catholicos was assigned the degree of archbishop and the Georgian counterpart that of metropolitan. However, in consequence of the breakdown in relations between Abraham and Kiwrion, the latter's position devolved upon the bishop of Siwnik'.

109 Dowsett, *The History of the Caucasian Albanians*, p. 8.

110 *Ibid.*, p. 177. See also the reply of Catholicos Abraham castigating the Albanian bishop Mxit'ar of Amaras for various aberrant opinions. In addition to holding inappropriate views which might imply he was Chalcedonian, he is alleged to have stated that the Albanians are the equal of the Armenians because both were enlightened by apostles (2, 49, pp. 178-181). Moreover, Abraham explicitly mentions both Georgia and Albania were infected by Chalcedonianism in his encyclical (*Girk' T'it'oc'*, p. 193).

111 Uxtanēs, *Patmut' iwn Hayoc'*, 2, 65, p. 123. In a similar way, the south-western Syrian tradition of Armenia is subsumed to the northern at P'awstos III, 14 where the chorepiscopus Daniel is presented as a pupil of St. Gregory, Garsoian (*The Epic Histories*, p. 367) believes this may be a later gloss.

112 *Ibid.*, 2, 63, p. 119.

113 S. Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, PG 3, coll. 369-584.

114 P. Hendrix (ed.), *Pseudo-Dionysii Areopagitae De Caelesti Hierarchia*, Leiden, Brill:1959.

Linked with the issue of liturgical orders is that of eucharistic practice, which further divided the two Armenian communities. In this regard the oft-quoted quip of Catholicos Movsēs (οὐ μὴ φάγω φουρνιτάριον, οὐδ' οὐ μὴ πῖω θερμόν) in rejecting Maurice's offer to attend a council in Constantinople is probably more profound than is usually imagined. Doubtless, he had in mind the example of his predecessor, Yovhannēs Gabelean's compromised confession. Hence, presumably, he already perceived the divergent Byzantine usage of employing leavened bread and adding water to the eucharistic cup as symptoms of a more serious doctrinal disparity. The mixing of water and wine symbolized on one level the dogma of two natures after the union. Additionally, for Armenian Julianists the action conveyed the corruptibility of Christ's flesh until the resurrection; for later controversialists were to argue, the product of water in wine is vinegar, just as leavened bread gives rise to mould. Hence, the eighth canon of the Council of Duin presided over by Catholicos Yovhannēs Ōjneç'i in 720 explicitly requires "զՀացն անխմոր և զգինին անապակ Հանել ի սուրբ սեղանն" (emphasis added)¹¹⁵.

Significantly, another of the Greek writings (translated from an Armenian original) to find a place in Sinai MS no. 1699 is a short catena entitled Πρὸς τοὺς κατηγοροῦντας τὸ ἅγιον τῆς μυσταγωγίας ποτήριον κινώμενον ὕδατι¹¹⁶. As one might expect, the majority of the five citations derives directly from liturgical books. It is interesting that the anaphorae of St. James and St. Basil as utilized by the Persarmenian church lacked any mention of mixing the chalice, whereas the forms cited here are complete. Clearly, in entering into communion at Constantinople, the Byzantine Armenian bishops also accommodated their rite to the practice there and reformed their texts accordingly. At the same time, though small, the florilegium is indicative of the theological initiative of the Armenian compiler in selecting citations such as the one from Irenaeus' *Adversus Haereses* (V, 2, 2) and that of Athanasius' commentary on Ps. 74:9 which do not figure in Greek works of similar nature.

115 Hakobyan, *Kanonagirk' Hayoc'*, vol. 1, p. 519. The rationale for taking this position is developed in a tract which is sometimes attributed to the same catholicos. See *Girk' T'it'oc'*, p. 235. That even in the middle ages there could be ambiguity as to the order of magnitude of the issue, whether purely one of Armenian ecclesiastical tradition or one dogmatically binding on all Christian churches is well brought out by the experience of Mxit'ar Sasneç'i (c. 1260-1337). In his youth he had favoured the former attitude until constrained by a vision to adopt the rigorist stance (Armenian Patriarchate of Jerusalem MS no. 414 (A.D. 1334), ff. 113v-123r). An edition of Mxit'ar's discourses is currently under preparation. For a recent discussion of Byzantine practice, for which Catholicos Movsēs' remark is the oldest attested witness, see R. Taft, S.J., "Water into Wine. The Twice-Mixed Chalice in the Byzantine Eucharist", *Le Muséon* 100 (1987), pp. 323-342.

116 G. Garitte, "Un opuscule grec traduit de l'arménien sur l'addition d'eau au vin eucharistique", *Le Muséon* 73 (1960), pp. 297-310.

Naturally, as the *Narratio* informs us, most of the contention between the two sides in the Armenian dispute was directly focused «περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο φύσεων ... καὶ διὰ τὴν ἐν Χαλκηδόνι σύνοδον»¹¹⁷. Even after Catholicos Movsēs' death in 604 when, under imperial orders, Sormēn, the commander of Byzantine Armenia intensified contacts with Vardapet, *šalasar* of Persarmenia on effecting a union, their correspondence is redolent with recrimination and inuendo. In response to a proposal for a delegation to observe how the faith of the Fathers is preserved intact in the Persian sphere of influence, Sormēn retorts sharply «եթէ զԴէսկորոսին ասէք, զՏիմոթէոսին զԱղէքսանդրացւոյ որ ընդդէմ բարեպաշտութեան Հոգեկիր Հարցն յանդգնեցան ասել, ուստի և մերժեցան ի սրբոյ եկեղեցւոյ, և անջինջ վիճակեցան յիշատակի նզովից զայդ և մէք քաջ գիտեմք»¹¹⁸. Moreover, as defections occur from Chalcedonian adherents, influenced by Khusrav's major offensive against the Emperor Phocas, Sormēn complains that they are obliged perforce to anathematize the council¹¹⁹.

At the same time, he outlines the Fathers he regards as orthodox, among whom pride of place is given to Athanasius, followed by Basil, the four Gregories¹²⁰ and John Chrysostom¹²¹. It is therefore unlikely to be incidental that the final tract in the collection from Sinai MS no. 1699, a dyophysite florilegium¹²², is almost entirely culled from these authors. Out of thirteen citations nine derive from Athanasius¹²³, two from Gregory the Illuminator and one from Gregory of Nazianzus¹²⁴. As one might expect, the passages from St. Gregory the Illuminator are of particular interest. The first, which speaks of Christ's uniting Godhead and manhood, is an almost literal rendering of one of the sections of the "teaching" of St. Gregory, as represented by Agathangelos¹²⁴. The second, in contrast, varies in important respects from the received Armenian text e.g. զմեր Հոգեդէն բնութիւնս զդեցաւ և խառնեաց յանխառն աստուածութիւն իւր և յանապականութիւնն τὴν ἡμετέραν φύσιν τὴν χοϊκὴν ἐνεδύσατο καὶ ἔμιξε τῇ θεότητι αὐτοῦ τῇ ἀφύρτῳ ἵνα ἡμῖν δώσῃ τὴν αὐτοῦ ἀθανασίαν καὶ εὐφροσύνην καὶ ἀπάθειαν αὐτοῦ· τὸ δὲ φθαρτὸν ἡμῖν (leg. ἡμῶν) ἔμιξεν ἵνα ἀθάνατον ποιήσῃ.

117 Garitte, *Narratio*, § 108, p. 41.

118 *Girk' T'it'oc'*, p. 91.

119 In his reply, Vardapet denies the charge, p. 94.

120 Sc. Gregory of Nazianzus, Gregory of Nyssa, Gregory the Illuminator and Gregory Thaumaturgus.

121 *Girk' T'it'oc'*, p. 91.

122 G. Garitte, "Un petit florilège diophysite grec traduit de l'arménien", *Studia Biblica et Orientalia* 111 (1959), pp. 102-112.

123 Such is the ascription, but three of the citations come from a spurious work and four others have not yet been identified. For the tendentious transmission of Athanasian texts in Armenian see R. W. Thomson, "The Transformation of Athanasius in Armenian Theology", *Le Muséon* 78 (1965), pp. 47-69.

124 See Garitte, "Un petit florilège", p. 109.

There is, of course, nothing intrinsically Chalcedonian about the passage to confute the opposition, but they would surely have found the final portion disconcerting. Granted the Persarmenian position clearly enunciated by catholicos Nersēs II to Abdišo (ապականութիւն բնաւ ոչ գտաւ ի նմա, զի ծարժին նոր ի մեզէ առաւ անապականութիւն էր)¹²⁵, the suggestion by the tract that the Word assumed our corruption would surely have been greeted as Severan blasphemy. The contradiction between the texts neatly illustrates the configuration of contemporary ecclesiastical politics. Both communities claimed continuity with St. Gregory and strove to justify their standpoint by different sorts of argument. As Sormēn writes, «ակն ունէաք գտանել զձեզ որպէս ... որդիս Հասարակաց Հաւատոյ մեր Հաւրն սրբոյն Գրիգորի, և զուք շատ ինչ աւտարաբար վարեցայք առ մեզ»¹²⁶.

That the era under discussion might have been the matrix for the tracts just mentioned and the gestation period for Armenian Chalcedonian thought as a whole may partly be inferred from the activities of monophysite apologists which are far more amply documented. To reinforce his condemnation of Chalcedon and Severus, Abdišo introduced to Armenia Timothy Aelurus' refutation¹²⁷ and unspecified writings of Philoxenus of Mabbug, as has been seen. Although we hear little of the latter, the former was obviously in brisk circulation by the end of the sixth century. A cleric named Petros, writing to a fellow churchman, remarks the addressee also possesses a copy of the refutation, the utility of which in debate he esteems above the other authorities for the range of topics broached and the comprehensivity of patristic opinion represented. He therefore urges his colleague to apply himself to it to direct the simple-minded from being led astray. Later, when Movsēs, bishop of C'urt'aw is forced to abandon his see, the *locum tenens* at Duin, Vrt'anēs K'erdoł sends him various documents to assist him compile a dossier of anti-dyophysite thought. This he then distills into a pastoral letter to his flock. Subsequently, perhaps partly on the basis of their reaction, he pursues his inquiry on how Chalcedon has fared in the Empire during the last century after its negative assessment under Zeno and Anastasius¹²⁸. In this connection it is also worth mentioning his superior's abstract of the circumstances and decisions of that council¹²⁹. Soon afterwards a riposte was forthcoming

125 Girk' T'it'oc', p. 56. The confession parallels verbatim that of Abdišo in the previous letter.

126 *Ibid.*, p. 90.

127 The Armenian translation of the work is extant in a single codex of the 10th century (Erevan, Matenadaran Ms. no. 1958). See K. Tēr-Mekerttschian and E. Ter-Minassiantz (eds.), *Timotheus Älurus' des Patriarchen von Alexandrien Widerlegung der auf der Synode zu Chalcedon festgesetzten Lehre*, Leipzig:1908.

128 Girk' T'it'oc', p. 140.

129 N. Akinian, "Vrt'anēs vardapet K'erdoł ew iwr erkasirut'iwnnerē, *Handēs Amsōreay* 24 (1910), pp. 39-45.

from the Georgian Catholicos Kiwrion set in the context of the first three ecumenical councils which, we are told, represented the synopsis of their *acta*¹³⁰. This whole phase of assiduous textual investigation and compilation then culminates in a rich aphthartodocetic tome, known as the “Seal of Faith”, similar in arrangement and magnitude to Timothy’s work. Its first edition is usually ascribed to the catholicate of Abraham’s successor Komitas (c. 610-628)¹³¹.

In light of St. Gregory’s significance, like that of Nicaea, as a legitimizing symbol, it is hardly surprising that among the citations attributed to him in the Seal of Faith is a longer extract incorporating exactly the same passage as the first quotation of the dyophysite florilegium. Needless to say, whereas there it served to confirm the doctrine of a duality of natures, here it witnesses to Christ’s single nature, to which both human and divine activities are to be predicated¹³². As the communities’ image of the saint developed, the sacred tradition which mediated his life and teaching to the faithful underwent an ongoing process of transformation. Hence, with the geographical, political and religious divisions of the late sixth century cleaving the Armenian people in two, it is logical to expect the saint’s hagiographic transmission to have been subject to a similar bifurcation, conditioned to a certain degree by ideological considerations. At the same time, Byzantine attempts to negotiate a settlement to heal the schism might plausibly have resulted in compromise collages synthesizing material from both previous constructs.

The recovery of the Syriac abridgement of St. Gregory’s life (Vs)¹³³ has greatly advanced the study of this highly complex, but fascinating problem. Although some of its data may be early, certain features are best accounted for by positing the situation of catholicos Yovhannēs having been driven back by Khusrāu II to an enclave round Theodosiopolis, during the years 607-610. Moreover, the memorial of the saint’s burial at Thordan gains

130 *Girk’ T’lt’oc’*, p. 188. For the view that Kiwrion deliberately modified certain details (such as substituting “out of two natures” for the Chalcedonian formula) in order to render his confession more palatable to Catholicos Abraham and thereby minimize the extent of Armenian repercussions see G. Kojababian, “The Relations between the Armenian and Georgian Churches according to the Armenian Sources, 300-610”, (D.Phil. thesis submitted to the University of Oxford, 1977), pp. 204-217. As the author concedes, if this were his line of reasoning, he badly miscalculated. Moreover, despite the absence of that formula, Kiwrion reiterates at different points his conviction concerning the existence of two natures after the union, highlighting it further by condemning those who do not so affirm. As this can hardly be a lapse, it is hard to reconcile with Kiwrion’s supposed intentions.

131 K. Tēr-Mkrtč’ean (ed.), *Knik’ hawatoy*, Ejmiacin:1914; anastatic reprint, Louvain:1974. A second, enlarged edition is attributed to the translator Step’anos Siwnec’i (c. 680 - c. 735).

132 With this we may compare the parallel phraseology Komitas employs in his credal statement at the Persian court: *ոչ սոսկ մարդին ստեմ զչարչարանս, զխաչն և զմաշն, և ոչ զնշանագործութիւնսն միայնում Բանին Աստուծոյ, այլ միաւորութեամբ տնաւրէնութեանն* (*Girk’ T’lt’oc’*, p. 213).

133 See note 104.

special impact from the later reference to Heraclius' erecting a church on the site c. 623¹³⁴. Hence, it seems likely that the main redaction took place in the early seventh century and this has left its imprint on the selection of materials for inclusion (or omission) and their function within the composition (which need not have been the same as the one they fulfilled in earlier crystallizations of the legend). Its limited circulation, in contrast to the many renditions, abbreviations and reeditions enjoyed by Agathangelos' text (Aa)¹³⁵, is probably to be accounted for by its compromisory character. Of significance in the attempt to unite the two Armenian communities on the basis of one of the most powerful symbols they shared, it would have been discarded when talks broke down and each side reverted to its own "authoritative" version of events. This bold initiative may have peaked c. 610/611 with the removal from the scene of the leaders of both factions. In that year Yovhannēs' deportation by the Iranian forces to Ahmatan along with the inhabitants of Theodosiopolis, coincided with Catholicos Abraham's death. Thus before Komitas' election and ratification there would have been an opportunity to pursue negotiation.

As a compromise document, one of Vs' characteristics is inclusivity, harmonizing the confrontational configurations of the two sides. For example, the redactor divides the virgins accompanying St. Hripsimē, assigning forty to Duin and another thirty-seven to Awan (as well as noting that St. Gregory latterly became cell-mate of one of them, named Mani, in the western region of Daranafi). In this way the sanctity of both sees is assured, as Aa had earlier established the primacy of Vałaršapat. Similarly, there are three baptisms: the principal event is staged at Arcn in the area of Theodosiopolis, but the rite is then repeated at Vałaršapat and Artašat. Although Vs lacks a separate vision scene, it borrows from that episode the descent of light in language reminiscent of the Greek variant tradition (Vg). It must be supposed that the two capitals are chosen for inclusion because they are the locus for the vision in Aa and Vg respectively. The number of those baptised in Vs parallels that of Aa (190,000) rather than Vg's higher figure, because the latter also comprised delegations from other Caucasian peoples. Since the reunification was primarily concerned with the two Armenian polities, those would have distorted the focus. Even-handed treatment is also meted out to the two journeys St. Gregory undertakes, the one to Rome largely founded on Vg, the other to Constantinople following Aa. Rome's supplanting Caesarea as the site of the saint's consecration clearly coheres with Vs's incorporation of the Thaddeus legend we have already discussed, to safeguard the autocephaly

134 van Esbroeck, "Le résumé syriaque", § 300, p. 357.

135 Critical edition G. Tēr-Mkrtč'ean and St. Kanayanc' (eds.), *Agat'angelay Patmut'iwn Hayoc'*, Tiflis:1909.

of the Armenian church from Byzantine dependence. The visit to Constantinople then balances this by fostering co-operation between the co-religious states.

Naturally, achieving credal conformity would have been a delicate matter, and presenting it posed particular difficulty, as some of the episodes in the life had been consciously developed as partisan theological statements. These are therefore mostly handled with discrete silence. Thus the narrative of St. Gregory's martyrdom is plain, unencumbered with divisive Christological baggage, as is the teaching. Moreover, granted the tensions generated by Chalcedon and the veneration both communities accorded Nicaea (though from different perspectives), it is perfectly comprehensible why the latter is offered as the arbiter of communion¹³⁶. For similar reasons the vision would also have been omitted to preclude the inevitable dissent over interpreting the famous passage of the one herd of goats which mutates into wolves and lambs¹³⁷. The redactor, as a successor of Sormēn in negotiations, would therefore have approved of his evangelical watchword «Մի Հաւան և մի Հոգի»¹³⁸.

The inescapable conclusion from the dating of Vs' Armenian *Vorlage* is that the two primary traditions on which it relies (Aa and Vg) were also available in Armenian by the end of the sixth century at the latest. It is generally agreed that the core of the former, attributed to Agathangelos, came into existence in the second half of the fifth century¹³⁹ and was utilized by Łazar at the turn of the sixth¹⁴⁰. Koriwn canonized the missionary zeal and educational accomplishments of Sahak and Maštoc' at the request of their protégé, Catholicos Yovsēp', after the Syro-Persian interlude in the second quarter of the fifth century. So Agathangelos projects this situation back into the previous century, depicting the supremacy of the Hellenic orientation represented by the northern Gregorid tradition throughout the country¹⁴¹. Hence, even at this stage, the saint's ideological significance is paramount. Thereafter, particularly in the area of the teaching, a line of development may be traced, which enhances the work's monophysite colouring¹⁴². Also, by altering the dates of Gregory's confinement in the pit, the redactor advanced

136 van Esbroeck, "Un nouveau témoin", § 286, p. 91.

137 *Agat'angelay Patmut'iwn Hayoc'*, § 753-754, pp. 390-391.

138 *Girk' T'h'oc'*, p. 92.

139 R. W. Thomson (trans.), *Agathangelos History of the Armenians*, Albany:1976, p. xci.

140 M. van Esbroeck, "Le résumé syriaque de l'Agathange et sa portée pour l'histoire du développement de la légende", *Handēs Amsōreay* 90 (1976), col. 509.

141 Paradoxically the baptismal rite by which Gregory illuminated the Armenians is apparently Syrian in form. See G. Winkler, "Our Present Knowledge of the History of Agat'angelos and its Oriental Versions", *REA* N.S. 14 (1980), pp. 136-137.

142 van Esbroeck, "Le résumé syriaque de l'Agathange", cols. 507-508.

the claim that Armenia preceded the Roman Empire in embracing Christianity¹⁴³, yet another ground for autocephaly.

By process of elimination, we must consider the proposal that Vg, whatever its ultimate origins¹⁴⁴, was adopted by Armenian Chalcedonians as a vehicle from their perception of the saint. There is, in fact, much mention of Byzantine territory in this recension and the journeys to Caesarea and Rome are described with lively, circumstantial elaboration. As has already been observed, the baptism scene, among others, focuses on the unity in faith enjoyed by the Caucasian peoples. Adherence to the Catholic Church, as opposed to a break-away sect, recurs in the argumentation of Kiwrion and others, while anti-monophysite solidarity is a hallmark of the sixth century in the *Narratio*¹⁴⁵.

Moreover, when viewed within this context, the substitution of Artašat for Vałaršapat as the locus of Gregory's vision, far from being a ridiculous blunder¹⁴⁶, is a profound denial of the latter's prestige as foremost shrine of

143 *Ibid.*, col. 501.

144 As usage rather than etymology determines semantics, so it is quite possible that early elements of the tradition are given a new significance when juxtaposed to later data. As none of the three strands of transmission has preserved its pristine form intact, it is necessary to attempt to stratify the material to try to reconstitute the process by which it developed. Since redaction usually entails not only accretion but excision, it is important not to lose sight of the intentions of later tradents in selecting these specific data to perpetuate.

Van Esbroeck would connect the Armenian *Vorlage* of Vg and Aa with the Councils of Duin in 506 and 555 respectively. In support of the former identification he adduces the inclusion of the other Caucasian nations in the baptismal account, as a parallel to their political co-operation at that period and hierarchical representation at the council itself. He also posits the institution of the feast of *šolakat* in celebration of St. Gregory's vision at around this time, arguing that it was still unknown to the historian Łazar. Yet it is generally held the latter was writing precisely at this juncture and, if the first book is authentic, was also familiar with Agathangelos in some form. Moreover, the reference to Nersēs Kamsarakan's prayer to Gregory ("Témoignages littéraires sur les sépultures de saint Grégoire l'illuminateur", *AnBoll* 89 (1971), p. 413) as an indication of the saint's martyrdom alone is surely inconclusive. His act of dispelling the mist of Armenians' sinful impiety (*quuuuŋh ǰłq adŋarjruuŋ ǰłwǰn ǰłqag ǰłrŋg ǰłrǰłwł*) could well be construed as an allusion to the purification of sin through baptism and the nation's transformation from idolatry to Christianity. Similarly, Caucasian solidarity was already a theme of Koriwn's in the 440s in describing Maštoc's missionary journeys to Georgia and Albania. In addition, the association of the two contrasting traditions with those councils creates further problems of interpretation. Although Duin II largely reinforced the decisions of the earlier council in anathematising Nestorianism, the hypothesis would have to explain major changes in key elements of the life. For example, why would the site of the vision be relocated from Artašat to Vałaršapat in the mid sixth century when the latter was of secondary importance, in contrast to its pre-eminence in the preceding century?

145 G. Garitte, *Narratio*, § 85-89, p. 38.

146 G. Garitte, *Documents pour l'étude du livre d'Agathange* (Studi e Testi 127) Vatican City:1946, p. 300: "il faut que le rédacteur responsable de cette bévue ait été ou très distrait ou très ignorant de la vie religieuse de l'Arménie".

the land. Agathangelos envisages the future internecine struggle in terms reminiscent of the Vardananc' war in which a section of the population collaborated with the Iranian attempt to reimpose Zoroastrianism, despite protest by the Armenian Church¹⁴⁷. Consequently, apart from the metaphorical violence inherent in the image of wolf and lamb, the distinct impression is given that the two groups are inexorably opposed and that the physical survival of the community of faith is in jeopardy. In the corresponding portion of Vg the relation between image and interpretation is less convincing. The wolves become even more of a cipher for the human body they represent; for the nature of the confrontation is spiritual and it is the integrity of their antagonists' principles which is at stake. Furthermore, the presence of the verb *κοινωνεῖν* in the final sentence seems too pointed to be coincidence: εἰς λύκους μεταβαλλόμενοι ἤρπαζον οὐκ ὀλίγα πρόβατα τῆς οἰκείας αὐτῆς χροᾶς καὶ γνώμης κοινωνεῖν παρασκευάζοντες¹⁴⁸. Hence I believe Marr's intuition that the Arabic translation of this passage referred to the anti-Chalcedonian schism is well-founded¹⁴⁹.

One of the most noticeable disjunctions between Aa and Vg concerns the order of the episodes leading up to the end of the life. The former presents a rather chiasmic progression whereby Aristakēs' succession to the primacy precedes Gregory's visit to Constantine. Next follows Aristakēs' attendance at the Council of Nicaea and then Gregory's final years. In Vg not only is the sequence reversed, it is much shorter: the work closes with Aristakēs' succession after his father returns from Rome. There is thus no treatment of Nicaea¹⁵⁰.

Earlier, we considered the plausible effect of St. Sahak's vision on the Armenian Chalcedonian understanding of events up to the catholicate of Yovhannēs Bagaranc'i. Now we have seen how St. Gregory's vision (in Vg's version) might be applied to the same period. It is also interesting to remark that another Chalcedonian writer, Arsen, catholicos of Iberia, refers both visions to the heyday of the arch-Julianist, Yovhannēs Mayragomec'i, later in the seventh century¹⁵¹. In view of the above and the Gregorid legitimacy bestowed on Catholicos Yovhannēs' foundations by Vs, it is highly tempting to suggest that the contemporary community perceived Gregory's final act of investing his physical son Aristakēs with the trappings of office as symbolic of the spiritual continuity their leader possessed with the saint's faith and order.

147 *Agat'angelay Patmut'iwn Hayoc'*, § 754, p. 391.

148 Garitte, *Documents*, Vg § 81, p. 60.

149 Cf. Garitte, *ibid.*, p. 343.

150 See *ibid.*, p. 332 for a schema of events and Garitte's conclusion.

151 Zaza Alek'sidze (ed.), *Ganqop'isat'ws K'art'velt'a da Somext'a: Arseni Sap'areli*, Tbilisi:1980. For a modern Armenian translation see L. Melik'set'-Bek (trans.), *Vrac' albyurnerē Hayastani yev hayeri masin*, vol. 1, Erevan:1934, pp. 38-39.

Compelled by circumstances to realign their approach, they forged the compromise document Vs. When that too proved ineffectual, they reverted to the earlier tradition, awaiting a more complete realization of the prophecy.

It is striking that though St. Gregory appears boldly in the opening clause of the *Narratio*'s title¹⁵² and is further specified as the one who steered Armenia to orthodoxy, no attempt is made to define what is meant by that term or to explain how the saint attained it. One can only assume the author felt his readers were sufficiently conversant with those matters that he could pass over them to concentrate on the major part of his task, that of documenting how far his successors remained faithful to his precepts. Slightly anomalously, one might argue, although the Council of Nicaea is cited in the superscription as a source of orthodoxy parallel to St. Gregory, it is not subject to the same summary treatment in the body of the text. On the contrary, care is taken to inform us of its date and purpose, as well as the Armenians' role in the proceedings. Hence, one might conclude that the compiler of the *Narratio* intended his work as a continuation and supplement of a pre-existing life of Gregory. If that is so, then there is a certain probability that the form of life utilized bore typological affinity to the Armenian *Vorlage* of Vg, since the latter provides the smoothest transition between the two compositions. In surveying the period spanning the production of their Armenian originals (end 6th-end 7th cents.) and encompassing the other writings directed against the 'national' church found at Sinai, we encounter over a century of fairly intense literary propaganda.

It was proposed earlier that Armenian Chalcedonian monks at Mar Saba were instrumental in preserving copies of this dossier. So far there is no indication of the circumstances of their rendering into Greek. Perhaps the same community was also responsible for that¹⁵³. St. Catherine's also possesses the Arabic version of the life of St. Gregory already alluded to, much of which derives from a Vg type of Greek text¹⁵⁴ which may have had a similar origin. In addition, the monastery contains an abbreviated redaction of Ag in a manuscript (10th-11th cents.), the prototype of which may likely have hailed from Mar Saba, the two other lives it witnesses being that of St.

152 Viz. ἀπὸ τῶν ἡμερῶν τοῦ ἁγίου Γρηγορίου μέχρι τοῦ νῦν (Garitte, *Narratio*, p. 26).

153 Cf. van Esbroeck, "La naissance du culte de saint Barthélémy", p. 174. There the author proposes the Greek translation of the *Narratio* was executed in Cyprus. Transliterations of Armenian terms indicate the translator hailed from the western Armenian provinces where a sound shift occurred at some period prior to the eleventh century (Garitte, *Narratio*, pp. 399-400).

154 The text is contained in Sinai Arabic MS no. 460 (9th cent.). For details of its *Vorlage* see G. Garitte, "La vie grecque inédite de saint Grégoire d'Arménie (MS 5 D'Ochrida)", *AnBoll* 83 (1965), pp. 233-290. Two further Arabic manuscripts adduce versions of the Greek translation of Agathangelos (MS no. 395; c. 9th-10th cents.) and of Vo (MS no. 455; 12th-13th cents.).

Sabas himself and St. John of Damascus, who spent most of his life there¹⁵⁵. It may be objected that this recension represents the monophysite viewpoint and is therefore less plausibly to be associated with a Chalcedonian brotherhood, and yet one must recall the use made in the dyophysite florilegium of citations emanating from the teaching in Aa.

Armenian translation in the environs of Jerusalem began early with the rendering of the lectionary and included works of Cyril's successor Patriarch John¹⁵⁶ and the exegete Hesychius¹⁵⁷. More important for our purposes is the reference in a colophon to the translation of Ps. Dionysius' autobiography at Jerusalem in 880 by a physician Yovhannēs. Moreover, it was translated from Georgian¹⁵⁸. Literary contacts between the two peoples in the reverse direction can also be associated with the Holy City. The account of a theological debate before Bagrat IV in 1046 between the Armenian Sost'enēs Marmasēnc'i and Ep'time Grjeli provides valuable data on the subject¹⁵⁹. Announcing that he has come from Jerusalem, the latter proceeds to assail various Armenian dogmas and usages on the basis of their own writings. *Inter alia* he betrays knowledge of the *Narratio* and the visions of St. Gregory and St. Sahak. this might then imply that Georgian renderings of the anti-'Armenian' dossier of Sinai were circulating at Jerusalem and Mar Saba and may possibly have been produced there. Later copies of such collections are extant in Tbilisi¹⁶⁰.

Whether or not Mar Saba is the provenance of particularly the Greek versions of those works, it is understandable why they would be valuable to the Armenian colony there, both to provide ideological ammunition for their co-religionists (e.g. the above debate) as well as proof of their own orthodoxy, a growing necessity in the Patriarchate of Jerusalem. That the latter was under scrutiny is evident already from the Life of St. Sabas. Having permitted the Armenian brethren to pray the office separately in their own language, the saint insisted they revert to singing the *trisagion* in Greek, presumably so that it would be manifest to all they had obeyed his injunction

155 See G. Lafontaine, "Une vie grecque abrégée de S. Grégoire l'illuminateur (Cod. Sin. Gr. 376)", *Le Muséon* 86 (1973), pp. 125-145.

156 Ch. Renoux, "Une homélie sur Luc. 2,21 attribuée à Jean de Jérusalem", *Le Muséon* 101 (1988), pp. 77-95 and the literature cited there.

157 Id., *Hesychius de Jérusalem. Homélie sur Job*, PO 42, fasc. 1, Turnhout, Brepols:1983.

158 P. Peeters, "La version ibéro-arménienne de l'autobiographie de Denys l'aréopagite", *AnBoll* 39 (1921), pp. 277-313.

159 L. Melik'set'-Bek, *Vrac' albyurnerë*, pp. 105-110.

160 MS no. 735 of the former collection of the Ecclesiastical Museum (17th cent.) contains *inter alia* an history of early Armenia, St. Sahak's vision and Theodore Abū Qurrah's refutation (also connected with Jerusalem). MSS no. 312 (16th cent.) and 248 (18th cent.) of the former Society for the Propagation of Literacy among the Georgians adduce a compilation derived from the *Narratio* and list of catholicoi.

to refrain from the patripassionism of Peter the Fuller's insertion¹⁶¹. Under Justinian, according to a later source, the patriarchate took measures against Armenian monasteries in its jurisdiction so that their princes were constrained to approach the monarch directly for redress¹⁶². A few years later, a similar petition was addressed by Armenian monastics to Catholicos Yovhannēs Gabelean to the effect that they were being faced with the ultimatum either to conform to the faith of the Emperor or relinquish their property to the patriarchate¹⁶³. In his missive to Catholicos Abas Patriarch John (574-594) also remarks that since his assumption of office a local faction had set one of the Armenian monasteries on fire. However, when the matter was brought before the Emperor, the ruling was that the monastery be entrusted to an 'orthodox' community. In this case, the monks entered into communion with the patriarch and retained their property¹⁶⁴.

These events are the clear result of Jerusalem's consistent championing of the dyophysite position and the close surveillance of theological trends in the monasteries dependent on it which prevented the factional excesses which plagued Alexandria and Antioch. Moreover, as we probe more deeply, we observe the close network of Caucasian ties that were forged with the patriarchate to promote the Chalcedonian cause in the region. From Patriarch John's letter we learn that the monk T'ovmas (whose expulsion from Albania we have already noted)¹⁶⁵ has been a regular go-between for some time. He had carried doctrinal correspondence from John's predecessors Eustochius and Macarius and was now engaged on translating into Armenian a series of materials meant to confute the positions adopted at the second Council of Duin, details of which had also been communicated to him by T'ovmas.

That Georgia enjoyed an equally warm relationship with Jerusalem at this period is evident from Kiwrion's repeated exchanges to Armenian dignitaries. When presented with the letter of Vrt'anēs K'erdoł, he is supposed to have replied: «զայս թուղթ յերուսաղէմ առ Հայրապետ քաղաքին տամ տանել,

161 See Festugière, *Les moines d'orient*, vol. 111/2, p. 44.

162 Sanjian, "Anastas Vardapet's List of Armenian Monasteries", pp. 265-292. In connection with the fragment under review it is interesting to note the writer purports to have visited the sites he records in and around the Holy City and speaks hyperbolically of the Armenian Bibles he saw there: Աստուծաշունչք անթիւ գտանէին ի Հայկական լեզու յամենայն մենաստանս երուսաղէմի ... ուր էին վանորայք Հայոց (p. 273).

163 Since the catholicos urged them to leave rather than capitulate doctrinally, the incident must have predated his residence at Constantinople in 572-574. Perhaps the renewed patriarchal activity is to be associated with the accession of Macarius II (564-574).

164 See note 83.

165 See note 81.

պատասխանի նա անէ»¹⁶⁶. Moreover, distinctive features of the Jerusalem creed have been detected in his confessional statements¹⁶⁷, suggesting he too had been the beneficiary of the patriarchate's 'trouble-shooting' measures.

Extrapolating from the above, one can probably conclude Armenian Chalcedonians played a similar intermediary role between Palestine and the Caucasus. Later evidence seems to reflect the perception that the Armenian community in Jerusalem was of that complexion. In an entry for the year 709 Samuēl Anec'i records the pilgrimage of the celebrated mathematician Anania Širakac'i to the Holy Land, where he disowned five of his erstwhile students for abandoning their ancestral faith¹⁶⁸. The following century once more finds the patriarchate actively seeking to influence Armenian policy. Theodore Abū Qurrah (c. 740-c. 820), a monk at Mar Saba who later became bishop of Harran, had authored a tract in Arabic defending the dyophysite, dyothelite position and refuting that of Julianism¹⁶⁹. Subsequently, Patriarch Thomas (c. 807-821) had the work translated into Greek¹⁷⁰ and then arranged for it to be sent to Armenia. Following this, Theodore undertook a visit there himself c. 815 to engage in a debate with the Syrian Nanā (Nonnus) at the court of Ašot msaker (806-826)¹⁷¹.

Accordingly, a clearer image emerges of the factors affording the most plausible explanation of how an early Armenian folio of Job ended up in Sinai. An analysis of the remains of an Armenian Chalcedonian literature also preserved there would seem to offer a context for the fragment and help define the community within which it functioned. This in turn sheds further light on the tenor of the Christological controversy in the Caucasus, while underscoring the particular importance of groups centred at Jerusalem in

166 Uxtanēs, *Patmut' iwn Hayoc'*, 2,24, p. 47. The patriarch in question would have been Isaakios (601-609).

167 Kojababian, "The Relations between the Armenian and Georgian Churches", p. 86.

168 See A. Maius and I. Zohrabus (eds.), *Samuelis Praesbyteri Aniensis Temporum usque ad suam Aetatem Ratio*, Mediolani:1818, p. 58. The authenticity of the confrontation is debatable as in general this writer is one of the first to record a series of apocryphal traditions which had accrued around famous figures of the Armenian literary past. However, precisely because of this, its symbolic significance is reinforced as, for example, that of Trebizond at a later period cf. Movsēs Erznkac'i's *Թուղթ առ Գրիգոր Էրեց Հոռոմաղեալ ի Տրապիզոն*.

169 For the unsuccessful attempt in Harran at union between the Syrian Julianists and Severan Jacobites in 797/798 see W. Hage, *Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit*, Wiesbaden:1966, p. 80. It may be that this effort stimulated the following Chalcedonian attempt at re-union.

170 PG vol. 97, coll. 1504-1522.

171 For further details of the ensuing debate there with the monophysite apologist Nonnus see A. van Roey (ed.), *Nonnus de Nisibe traité apologique*, Bibliothèque du Muséon 21, Louvain:1948, pp. 17-21. I am grateful to Prof. S. H. Griffith for supplying me with this reference and discussion of the incident.

furthering the Chalcedonian cause. The extent to which this reflects a policy objective of the patriarchate is worthy of further investigation. The data presently available appear to warrant more detailed attention to the Armenian contribution to life and letters of the Holy Land than it has hitherto been accorded.

Karamanisch-türkische Grabinschriften II.*

1. Die Karamanier

Die Karamanier (türk. Qaramānlılar, griech. Καραμανλήδες) sind eine ethnische Gruppe ungeklärter Herkunft: orthodoxe Christen, die Türkisch sprechen, aber die griechische Schrift verwenden. Der Name, der von ihnen selber nicht gebraucht wird¹, ist von dem Fürstentum Qaramān im südlichen Zentralanatolien (Kappadokien) abgeleitet, dem mächtigsten der turkmenischen Kleinfürstentümer (Ṭavā'if-i Mülük), die sich nach dem Untergang des Reiches der Rûm-Seldschuken in den Besitz Anatoliens teilten, und zwar deshalb, weil die Karamanier hauptsächlich in der Gegend von Kayseri, Niğde, Konya und Antalya ihre Wohnsitze hatten.

Als Sultan Muḥammed II., der Eroberer Konstantinopels, 1466 diesen stärksten und lange Zeit überlegenen Gegner der osmanischen Macht unterwarf, wurden große Bevölkerungsteile nach Istanbul übersiedelt², und zwar nach Yedikule und Umgebung. Schließlich waren sie auch in Westanatolien (Isparta, Burdur, İzmir), an der Küste des Schwarzen Meeres und vereinzelt sogar auf dem Balkan, in Bessarabien, auf der Krim und in Syrien zu finden³. Im Rahmen des türkisch-griechischen Bevölkerungsaustausches von 1924 wurden die meisten Karamanier, etwa eine Million Seelen, nach Griechenland umgesiedelt, wo sie heute noch leben, aber bereits weitgehend gräzisiert sind⁴.

In Yedikule fand sie Hans Dernschwam (1494 - vor 1570) vor, der um die Mitte des 16. Jahrhunderts mit einer kaiserlichen Gesandtschaft Istanbul und einen Teil Anatoliens bereiste. Dernschwam war es, der in seinem Reise-

* Der erste Teil dieser Grabinschriften erschien 1988 in Istanbul: Erich Prokosch, Karamanisch-türkische Grabinschriften. In: Özel Sankt Georg Avusturya Lisesi. Österreichisches St. Georgskolleg Istanbul 1987/1988, Istanbul 1988, S. 280-309.

1 Die Karamanier selber sahen sich — wie ehemals die Rußland-Türken — eher als eine religiöse Gemeinschaft und bezeichneten sich als »anatolische (orthodoxe) Christen«: Ἀνατολή (Ὁρθόδοξος) Χριστιανισμὸς, vgl. János Eckmann, Die karamanische Literatur. In: Philologiae Turcicae Fundamenta II (Wiesbaden 1964) 820. ♣

2 Vgl. Joseph von Hammer, Geschichte des Osmanischen Reiches, 2. Aufl. I (Pesth 1834) 489.

3 Eckmann 1964, 819 f.

4 Eckmann 1964, 820.

bericht den Namen Caramanier bzw. Caramani in die europäische Literatur einführte⁵.

Die in Istanbul angesiedelten Karamanier stellten hier zunächst eine eigene Gemeinde dar, die sich von Yedikule bis Samatya, dem heutigen Kocamustafapaşa, erstreckte⁶. Aus den Registern der Kirche Hágios Kōnstantínos geht hervor, daß auch diese Kirche dazugehörte und »Karamanier-Kirche« hieß⁷. Später breiteten sich die Karamanier nach Fener und Kumkapı aus und schließlich auch auf andere Stadtteile, wo sie sich den dortigen griechischen Kirchen anschlossen und ihren Charakter als eigene Gemeinde verloren⁸.

Der Friedhof des ursprünglichen Karamanier-Viertels lag der Stadt gegenüber: vor dem Goldenen Tor, das 1458 in die Festung Yedikule miteinbezogen wurde⁹. Heute ist nichts mehr davon erhalten. Die als Pflastersteine im Hof der Balıklı-Kirche verwendeten Grabsteine, auf denen sich die gegenständlichen Inschriften befinden, stammen nach Pamukciyan von dort her¹⁰. Die Karamanier werden als Händler und Handwerker beschrieben. Sie galten als besonders geschickte Goldschmiede, aber auch in der Handarbeit wurde ihr Geschick gerühmt. Ihre Läden befanden sich in der Nähe des Antiquitätenmarktes (Bedesten). Die Frauen der Reichen gingen, wie bei den Griechisch-Orthodoxen üblich, selten aus dem Haus, es sei denn ins Bad oder zur Kirche. Im allgemeinen blieben sie zu Hause und stellten Stickereien her, die dann auf dem Antiquitätenmarkt und auf anderen Märkten verkauft wurden. Sie kleideten sich in Samt und Seide und trugen hohe, mit verschiedenen Blumenmustern verzierte Kopfbedeckungen, von denen hinten der Tüll bis zum Boden herabfiel. Die Frauen der unteren Klassen jedoch verkauften, um ihren Lebensunterhalt zu verdienen, auf der Straße Eier, Hühner, Käse und Gemüse. Die Männer kleideten sich wie die Griechen.

Die Karamanier unterstanden dem Patriarchat von Konstantinopel/Istan-

5 Franz Babinger, Hans Dernschwam's Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien (1553/55). München und Leipzig 1923 (Studien zur Fugger-Geschichte hg. v. Jacob Strieder, VII. Heft) 52.

6 Vgl. Eremya Çelebi Kōmürçıyan, İstanbul Tarihi. XVII. Asırda İstanbul (Geschichte Istanbul im 17. Jahrhundert). Übersetzt und erklärt von Hrand D(er-) Andreasyan. Mit neuen Anmerkungen hg. v. Kevork Pamukciyan (Istanbul 1988) 2.

7 Die Kirche Hágios Kōnstantínos Ἁγίος Κωνσταντίνος ist eine alte griechische Kirche, die sich links an der Straße vom früheren Samatya (aus griech. Psammathia, dieses aus griech. ψάμμος »Sand«; 1988 umbenannt in Kocamustafapaşa) nach Narlıkapı befindet.

8 Vgl. Kōmürçıyan-Andreasyan-Pamukciyan 1988, 70.

9 Vgl. Kōmürçıyan-Andreasyan-Pamukciyan 1988, 25 und 187 (Anmerkung 25).

10 Vgl. Kōmürçıyan-Andreasyan-Pamukciyan 1988, 190 (Anm. 26). Doch kann das nicht für alle Grabsteine gelten, weil z.B. aus der Grabstele Nr. 6 ausdrücklich hervorgeht, daß der Begräbnisplatz bei der Balıklı-Kirche war. Vgl. Anm. 3 zur Übersetzung der Grabstele Nr. 6. Möglicherweise stammen sogar alle diese Stelen vom Friedhof daneben.

bul¹¹. Auch für das 18. Jahrhundert ist das Bestehen des Karamanier-Viertels mit der Kirche Hágios Kōnstantínos bezeugt¹².

2. Die Grabinschriften

Bezüglich der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Karamanischen, der Schrift, phonologischer und anderer Besonderheiten sowie des karamanischen Schrifttums verweise ich auf meinen 1988 erschienenen Aufsatz¹³.

2.1. Der Aufbau der Grabinschriften

Hinsichtlich des Aufbaues weisen die Inschriften große Mannigfaltigkeit auf. Insbesondere besteht ein großer Unterschied zwischen kurzen und langen Inschriften.

Die kurzen Inschriften enthalten nur die wichtigsten Angaben über die Person des Verstorbenen, manche sind geradezu wie ein moderner tabellarischer Lebenslauf angelegt, vgl. I 13:

ΙΣΜΙΜ ... ΒΑΤΑΝΙΜ ... ΣΙΝΙΜ ... ΤΑΡΙΧΙ ΒΕΦΑΤΙΜ

ismim ... vaṭanım ... sinim ... tāriḫ-i vefatım

Name Geburtsort¹⁴ Alter Sterbedatum

Nur die Bitte um ein Gebet ist in diesem Fall zwischen der letzten und der vorletzten Angabe eingefügt.

Die meisten der kurzen Inschriften beginnen aber mit der sachlichen Feststellung, daß der Verstorbene in diesem Grabe liegt bzw. ruht. Dabei wird für »ruhen« eine Form des arabischen Verbums سکن sakana »wohnen, ruhen« etc. verwendet, und zwar entweder das aktive Partizip I ساکین sākin ΣΑΚΙΝ »der Ruhende«, auch sākin olan ΣΑΚΙΝ ΟΛΑΝ, oder die Form

11 Nicholas de Nicolay, *Les navigations, pérégrinations et voyages faits en la Turquie*, 239 (zitiert bei Kōmürçıyan-Andreasyan-Pamukciyan 1988, 70 f.).

12 Vgl. Sargis Sarraf-Hovannesyanyan aus Balat (1750-1805), *Topographie Istanbuls*, Pariser Hs., fol. 311-316: Liste der griechischen Kirchen innerhalb der Stadtmauern, zitiert bei: P. Ğ. İncıyan, XVIII. Asırda İstanbul (Istanbul im 18. Jahrhundert), übersetzt und erklärt von Hrand D(er-)Andreasyan, 2. Aufl. Istanbul 1976 (İstanbul Fetiḫ Cemiyeti İstanbul Enstitüsü Yayınları: 43) 43 f.: Anm. 91, Nr. 21.

13 Erich Prokosch, *Karamanisch-türkische Grabinschriften*. In: Özel Sankt Georg Avusturya Lisesi. Österreichisches St. Georgskolleg İstanbul 1987-1988 (Istanbul 1988) 280-309 und Tafeln; die erwähnten Kapitel 281-287.

14 Die Angaben über die Geburtsorte beweisen, daß Istanbul auch im 19. Jahrhundert noch regen Zuzug aus den Dörfern des anatolischen Gebietes der Karamanier, d.h. aus den Gegenden um Kayseri, Konya und Niğde, erhielt. Leider sind viele dieser Dörfer schon vor längerer Zeit umbenannt worden und daher weder nach dem türkischen Verzeichnis der Dörfer in Lateinschrift noch nach dem in arabischer Schrift zu verifizieren.

mesk'ān éden ΜΕΣΚΙΑΝ ΕΤΕΝ¹⁵, für »Grab« entweder قبر qabir КАПИР oder مزار mezār MEZAP, letzteres ein Nomen loci von زار zāra »besuchen«, also eigentlich der »Ort, den man besucht bzw. besuchen soll«¹⁶ — eine allgemeine osmanische Bezeichnung.

Eine Variante dieser Formel drückt aus, daß der Verstorbene »an dieser Stelle« (»hier«) ruht: ΠΟΥ ΜΕΚΙΑΝΤΑ ΣΑΚΙΝ ΟΛΑΝ bu mek'ānda sākin olan I 5.1¹⁷; synonym mit: ΠΟΥ ΜΕΚΙΑΝΤΑ ΣΑΚΙΝ bu mek'ānda sākin I 8.1. Zur Illustration des Berufes sind außerdem auf zahlreichen Grabsteinen die Werkzeuge abgebildet, die der Verstorbene in seinem Beruf verwendet hat.

Beim Geburtsort ist meist — explizit oder implizit — die Eparchie, d.h. die Kirchenprovinz bzw. der Bischofssprengel, angegeben, zu dem der Ort gehört.

Die griechische Bezeichnung ist ΕΠΑΡΧΙΑ, griech. ἐπαρχία »Provinz« I 5.2, I 6.2, I 8.2. Als Unterbegriff unter ΕΠΑΡΧΙΑ scheint ΚΑΖΑ qazā auf: I 17.1 f.: Καίσερι Επαρχιαση βε Ιντζεσου καζασηγταν, implizit I 20.2 f.

Am Ende der Inschriften steht meist entweder die Bitte um Vergebung der Sünden oder die Bitte um ein Gebet zur Vergebung der Sünden — das der Bitte um eine Fātiḥa auf islamisch-osmanischen Grabsteinen entspricht. Beides kann in griechischer oder in türkischer Sprache abgefaßt sein.

Die Bitte um Vergebung der Sünden

Die — in den Inschriften in genau dieser Form¹⁸ und Orthographie nicht vorkommende — griechische Formel lautet: Ὁ Θεός νὰ τὸν συγχωρήσῃ »Gott hab' ihn selig!« Meist lautet die Formel: Ο ΘΕΟΣ ΣΙΝΧΟΙΣ II 5.6. Dem entsprechen die türkischen Formeln: ΑΛΛΑΧ ΡΑΧΜΕΤ ΕΙΛΕΣΙΝ Allāh rahmet ёylesin! I 4.5 und ΑΛΛΑΧ ΤΖΑΝΗΝΑ ΡΑΧΜΕΤ ΕΤΣΙΝ Allāh ǧānına rahmet ёtsin! I 17.7.

15 Ein Wort مَسْكَنٌ, auf das das karamanische Wort ΜΕΣΚΙΑΝ zurückgeführt werden könnte, ist weder im Arabischen selber noch im Persischen oder Osmanisch-Türkischen belegt. Mehr noch: Es gibt die Form مَفَالٌ maf'ālun in der arabischen Grammatik gar nicht! Daher bleibt nichts anderes übrig, als eine Kontamination von »mesken« (»Wohnung«) mit dem häufiger vorkommenden »mek'ān« (»Ort«) anzunehmen, zumal auch MEKAN ETEN mek'ān éden vorkommt, vgl. II 3.1.

16 Bezüglich der gerundiven Bedeutung des arabischen Nomen loci vgl. die gerundive Bedeutung der arabischen Partizipien wie merḥūm, maǧfūr(ūn leh^a) etc. besonders in islamisch-osmanischen Grabinschriften.

17 Mit I habe ich die 1988 veröffentlichten Inschriften (vgl. Anm. 13) bezeichnet, mit II die hier im Hauptteil folgenden.

18 Dieselbe Form, aber eine andere Orthographie findet sich am Brunnen des Klosters Aya Triada auf der Insel Heybeli.

Die Bitte um ein Gebet zur Vergebung der Sünden

Die Bitte um ein Gebet zur Vergebung der Sünden ist stets in türkischer Sprache abgefaßt. Die Bezeichnung des Gebetes selber lautet entweder griechisch ΣΙΝΧΟΙΕ (abgeleitet von der griechischen Verbalform) oder osmanisch-arabisch PAXMET رحمت rahmet. ΣΙΖΛΕΠΤΕΝ ΜΑΤΛΟΥΜ ΠΙΡ ΣΙΝΧΟΙΕ EXΣANTIP sizlerden maṭlūm (statt: maṭlūbum) bir sinhoris eḥsāndır (statt: iḥsāndır) I 1.6 Was ich von euch will, ist ein Sinhoris. Besonderheit: OKOY-ΓΙΑΝ ΟΥC ΤΕΦΑ Ο ΘΕΟC CΙΝΧΟΠΙC ΤΕΜΕΓΕ ΠΟCΛΟΥΤΟΥ Oquyan üş def'a »o theós sinhoris« dēmege boşludu (statt: borçludur!) II 3.5f. Wer das liest, ist verpflichtet, dreimal »Gott hab' ihn selig« zu sagen. OKOYΓΙΑΣΙΝ ΣΙΜΤΙ ΤΖΑΝΤΑΝ ΠΙΡ PAXMET oquyasın şimdi ğāndan bir rahmet! I 3.3f. Bete jetzt inbrünstig eine Rahmet! OKOYΓΙΑΝΝΑΡ PAXMET ΤΖΗΚΑΡ-ΣΗΝΝΑΡ Oquyannar (statt: oquyanlar) rahmet çıqarsinnar (statt: çıqarsınlar). I 9.5f. Wer dies liest, möge eine Rahmet beten! Ähnliche Beispiele I 2.3, II 2.7f.

Vielfach wird dem, der ein Gebet für den Verstorbenen spricht, Lohn verheißen: ΠΙΡ PAXMET OKOY BE ΓΙΑΣΑ ΤΖΟΚ ΣΕΝΕΛΕΡΕ Bir rahmet oqu ve yaşa çok senelere. I 12.4f. Bete eine Rahmet, und du wirst viele Jahre leben. Meist ist der verheißene Lohn aber Gnade und Barmherzigkeit von Gott, die ebenfalls als »rahmet« bezeichnet werden, so daß ein Wortspiel entsteht: PAX-MET 'OKOYΓΙΑΝΗΝ PAXMET ΟΛΣΟΥΝ ΤΖΑΝΙΝΑ. Rahmet oquyanıñ rahmet olsun ğānına! I 7.5. Die Seele dessen, der eine Rahmet betet, möge Barmherzigkeit finden! Die Bitte um ein Gebet und um Vergebung der Sünden findet sich I 16.16, II 1.6-8.

Eine Alternative dieser Bitte stellt die Anrufung der Jungfrau Maria dar: Ιµτὰτ σενδέν ολσουν πικίρ Σουλτανηµ. İmdād senden olsun bikir Sultānım! II 6.9 Hilfe möge von Dir kommen, d.h.: Zu Dir flehe ich um Hilfe, erhabene Jungfrau! Auf den längeren Inschriften geht — ganz wie bei den osmanisch-islamischen Grabinschriften — den Angaben über die Person des Verstorbenen ein frommer Spruch voraus, gelegentlich wird er auch nachgestellt, z.B. I 10.7ff. Meist wendet sich der Spruch direkt an den Besucher und fordert ihn auf, stets der Vergänglichkeit der Welt eingedenk zu sein.

2.2. Die Schrift der Grabinschriften¹⁹

Prinzipiell kommen Druck- und Schreibschrift vor, doch überwiegt die Druckschrift. Wo zwischen alt- und neugriechischer Aussprache ein Unterschied besteht, wird meist jener Buchstabe verwendet, der der neugriechischen Lautung entspricht. Die Fortes bezeichnen gleichzeitig die Lenes, so daß z.B. p und b mit Π geschrieben werden.

¹⁹ Vgl. die in Anm. 13 zitierte Arbeit, Seite 283 f.

End-S kommt fast nur in dem Wort ΘEOS vor, sonst wird der S-Laut auch am Ende des Wortes Σ oder C geschrieben, daher: O ΘEOS CINOXOPIC.

Gelegentlich wird der S-Laut auch durch den Buchstaben Θ wiedergegeben, z.B. II 1.7 XECΑΠΘIZ. Ganz selten dient der Buchstabe Θ auch zur Wiedergabe des T-Lautes, z.B. II 4.5 ΘOPNOY. Die schwierigste Schriftart ist zweifellos eine Art der griechischen Unziale, die sich aus der Überschriftenunziale, wie sie sich bei Gardthausen findet²⁰, entwickelt haben könnte. In dieser Schriftart kann eine Haste bis zu drei Buchstaben angehören:

ΠΕ = Π + Ε (-be-) in šerbetini II 5.1;

Ρ = Ϛ + Ϙ (-ar-) in diyārī II 5.4;

ΠΡ = Π + Ϛ + Ϙ (-par-) in eparhia II 5.5.

Ein eingeschriebenes (-a) kann vor oder nach dem Buchstaben zu lesen sein, dem es eingeschrieben ist:

Α = Ϛ + Τ (-at) in ḥāḡat II 5.2, dagegen:

= Τ + Ϛ (-da-) in čaršīda an den Brunnen auf Heybeliada.¹

Μ = Μ + Ϛ (-ma-) in qalmaq II 512, dagegen:

Ρ = Ϛ + Ϙ (-ar-) in diyārī II 5.4.

Da das »I« in dieser Schrift dem »a« so ähnlich ist, kommt ein in »I« eingeschriebenes »a« nicht zum Ausdruck, d.h. ΗΙΚΟΙ = Nikola Heybeliada.² (gleich geschrieben wie Nikol!).

2.3. Der Wortschatz der Grabinschriften

Der Anteil der Wörter persischer Herkunft ist verhältnismäßig hoch. Das ist deshalb ungewöhnlich, weil man die Sprache sonst eher als Umgangssprache bezeichnen könnte. Beispiele: δατεράν dāderān II 7.7 »Brüder« (mit pers. Pl.), ζηντέ zinde II 9.20 »lebendig« (daneben allerdings *ibid.* 9.19: diri!).

3. Text, Transkription und Übersetzung der Grabinschriften nebst Anmerkungen

Nr. 1¹

ΠΟΥΡΑΤΑ ΓΙΑΤΑΝ ΑΛΛΑΧΗΝ ΚΟΥΛΟΥ/ΚΑΓΙΣΕΡΗ ΚΑΖΑCΙΝΤΑΝ
CΣΤΕΦΑΝΑ/ΚΟΒΟΥΝΤΕΝ CΑΝΤΑΛΤΖΙ ΟΥCΤΑΛΑΡΙΝΤΑ(Ν)/ΤΑΧΑΡ
'ΟΓΛΟΥ ΜΙCΑΗΛ ΠΕΦΑΤΙΝΤΑ ΚΙΡΚ/ 5 ΓΙΑCΙΝΤΑΓΙΤΗ. ΕΓΛΗΚ

²⁰ Viktor Gardthausen, Griechische Palaeographie, 2. Bd.: Die Schrift, Unterschriften und Chronologie im Altertum und im byzantinischen Mittelalter, 2. Aufl. Leipzig 1913, Seite 157.

CEBITZI BE 'AKΛH/ΠACINTAΓITH. TZANINA 'ALLAAXTAN/XECAΠ-
ΘIZ PAXMET 'OΛCOYN. PAXMET OKOYΓIANTA ALLAAXTAN
PAXMET ΠΟΥΛCOYN./1820 'IANNΟΥAPIΟΥ 7:

Burada yatan Allāhın qulu/Qayseri qazāsından Stefana/kövünden² sandalğı ustalarından/Taharoğlu Misail. Befātında³ kırq/5 yaşındaydı. Eylik seviği ve 'aqlı/başındaydı. Ğānına Allāhtan/ħesābsız⁴ rahmet olsun! Rahmet/oquyan da Allāhtan rahmet bulsun!/1820 iannuariu 7:

- 1) Der Text in moderner Transkription bei: Anastas Yordanoğlu, Karamanlica (Rum harfli Türkçe metinlere toplu bir bakış) Ekim 1973 (I. Ü. Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, im folgenden zitiert als: Yordanoğlu) 354.
- 2) statt: köyünden, vgl. Eckmann, *Phonetica* 192.
- 3) statt: vefātında, vgl. *ibid.* 190.
- 4) bzw. ħesāpsız.

Der hier liegt, ist der Diener Gottes, Misail, Sohn des Tahar, Bootsbauermeister aus dem Dorfe Stefana im Bezirk Kayseri. Als er starb, war er vierzig Jahre alt. Er liebte das Gute und hatte (stets) ein Einsehen. Möge seiner Seele von Gott reiche Gnade zuteil werden. Auch wer (für ihn) ein Gebet um Vergebung der Sünden spricht, möge bei Gott Gnade finden.

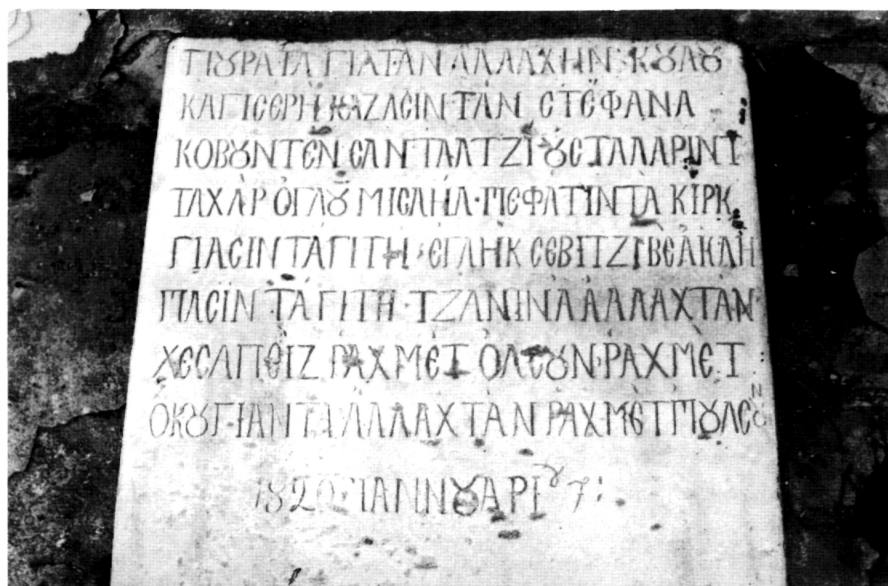
Nr. 2¹

(ΠΟΥΜΕ)ΖΑΡΤΑ ΣΑΚΙΝ ΟΛΑΝ/(ΠΙΡ)ΑΤΕΡΙΜΙΣ ΡΑΧΜ/(ΕΤΛΙ Κ)ΕΣΑ-
ΡΙΑ ΚΟΥΛΠΙ/(ΝΤΕ) ΤΟΚΜΕΤΖΙ ΠΑΛ/5 (... Ο)ΓΛΟΥ ΙΩΑΝΙΝΙΝ/
(ΟΓΛΟΥ Τ)ΟΓΡΑΜΑΤΖΙ ΠΡΟ/(ΔΡΟΜΟΣ) ΟΚΟΥΓΙΑΝ ΡΑΧ/(ΜΕΤ
Τ)ΖΙΚΑΡΣΙΝ./1842 ΜΑΡΤ 8

(Bu me)zārda sākin olan/(bir)āderimiz rahm/(etli K)esaria qulbi/(inde) dök-
meği Pal/5 (... o)ğlu İōaniniñ/(oğlu d)oğramağı Pro/(dromos). Oquyan rah/
(met) çıqarsın./1842 Mart 8

- 1) Die Inschrift mit falschen und sehr vielen fehlenden Lesungen bei Yordanoğlu 393.
- 2) statt: qurbinde/qurbünde, vgl. Eckmann, *Phonetica* 193: r zu l: güreş zu güleş, serbest zu selbes etc.

Der in diesem Grabe ruht, ist unser Bruder, der Zimmermann Prodromos, Sohn des İōani, des Sohnes des verewigten Pal ..., Gießers in der Nähe von Kayseri. Wer (das) liest, möge eine Rahmet (d.h. ein Gebet um Vergebung der Sünden) für ihn beten! 8. März 1842.



Nr. 1



Nr. 2

Nr. 3

ΠΟΥΡΑΤΑ ΜΕΚΑΝ ΕΤΕΝ ΗΚΟΝΙΟΥ ΕΠΑΡ/ΧΙΑCΙΝΤΑ ΚΕΛΒΕΡΙΤΕ
ΧΑΤΖΙ ΑΠΟΣ/ΤΟΛΟΥΝ ΟΓΛΟΥ ΛΑΖΑΡΙ ΣΑΡΙ ΚΟΖΕΛΤΕ/(ΛΗ ΚΑ-
ΛΑ)ΓΤΖΙ ΤΟΥCΤΟΥ ΠΑΝΑ(ΓΙΑΝΗΝ)/ 5 (ΚΟΛ?)ΤΟΥΓΟΥΝΑ. ΟΚΟΥ-
ΓΙΑΝ ΟΥC ΤΕΦΑ/Ο ΘΕΟC CΙΝΧΟΡΙC ΤΕΜΕΓΕ ΠΟCΛΟΥΤΟΥ/1851
ΟΚΤΟΒΡΙΟCΟΥΝ 26/ΗΚΙ ΚΑΡΤΑC ΓΙΑΝ ΓΙΑΝΑ ΓΙΑΤΙΟ.

Burada mek'ân êden İqoniu epar/hiasında Gelveride¹ hāgī Apos/toluñ oğlu Lazari Sari Gözelte/(li qala)yğī düştü Pana(yianiñ)² 5 (qol?)tuğuna. Oquyan üš³ def'a/»o theós sinhoris« démege boşludu⁴/1851 Oktovriosuñ 26/İki qar-daş yan yana yatıyo⁵.

- 1) Gelveri: heute Yüzelyurt
- 2) ἡ παναγία die Heilige Jungfrau, unsere liebe Frau
- 3) statt: üč, vgl. Eckmann, Phonetica 193: aşlık etc.
- 4) statt: borçludur (!), Eckmann, Phonetica 193 hat nur borşlu, d.h. r zu Θ fehlt!
- 5) statt: yatıyör (dialektisch sehr häufig!).

Der hier ruhende Lazari Sari, Verzinner in Gözelte, Sohn des Hāgī (d.h. Jerusalempilger) Apostol aus Gelveri in der Eparchie Konya, fiel vor den Thronsessel (?) der Heiligen Jungfrau. Wer das liest, ist verpflichtet, dreimal »Gott hab' ihn selig!« zu sagen. 26. Oktober 1851. Die beiden Brüder liegen nebeneinander.

Nr. 4¹

ΠΟΥ ΜΕΖΑΡΤΑ CΑΚΙΝ ΟΛΑΝ/ΑΛΛΑΧ ΚΟΥΛΟΥ ΚΕCΑΡΗΑ/ΕΠΑΡ-
ΧΗΑCΗΝΤΑ ΙΝΤ/ΖΕCΟΥΛΟΥ ΚΑΛΑΓΤΖΗ/ 5... ΘΟΡΝΟΥ5... ΟΓΛΟΥ
ΘΟΤΟΡΗ/CΕΝΕ 1825 ΜΑΡΤΙΟΥ

Bu mezârda sâkin olan/Allâh qulu Kesaria/eparhiasında İn/ğesulu qalayğī/ 5... torun² ... oğlu Todori/Thodori/sene 1825 Martiu.

- 1) Die Inschrift ist mit großen Lücken wiedergegeben bei Yordanoğlu 259.
- 2) torun/tornu: im Gegensatz zum Standard Elision des u vor vokalisch anlautendem Suffix, Bedeutung im Substandard »Neffe« oder »Enkel«; eher ungewöhnliche Orthographie des T-Lautes.

Der in diesem Grabe ruht, ist der Gottesknecht T(h)odori, Sohn des ..., des Enkels/Neffen des ..., Verzinner in İncesu in der Eparchie Kayseri. Das Jahr: 1825, März.



Nr. 3



Nr. 4



HTZIPTIAEP ATZEA CEPPIETINH~/ΛΟΚΜΑΝΑ ΧΑΤΖΑΤ ΚΑΛΜΑ-
 ΤΙ~ΤΖΙΚΤΙΜΤΑ/ΑΡΠΑΧΙ ΝΑC ΑΧΡΕΓΕ ΧΑΤΖΑΤ ΚΑΛΜΑΤΗ/ΚΑ-
 ΓΙΠ ΤΙΓΙΑΡΙ ΑΧΡ oder ΑΧΙΡ ΤΕCΙΑΛΑΓΙΑ ΧΑΤΖΑΤ ΚΑΛΜΑΤΗ/ 5
 ΚΑΙCΑΡΙΑ ΕΠΑΡΧΙΑCΙ≈ ΚΕΡΜΙΡ/ΙΩΒΑΝΗ≈ Ο ΘΕΟC CΙΝΧΟΡΙC:
 1839 /ΑΠΡΙΛΙΟC≈26≈1839

İçirdiler ağel² şerbetini /Loqmāna hāgat³ qalmadı çıqdım da./arbāh-ı⁴ nās
 ah(i)reye hāgat³ qalmadı./qayıb diyārı ah(i)r tesilaya⁵ hāgat³ qalmadı./ 5
 Qaysaria eparhiasi Kermir/Iōvani o Theos sinhoris: 1839/Aprilios 26 1939

- 1) Dies ist zweifellos die epigraphisch interessanteste und schwierigste Inschrift!
- 2) statt: eḡel: e-e zu a-e, vgl. Eckmann, *Phonetica* 188.
- 3) statt: hāget: a-e zu a-a, vgl. *ibid.* 188.
- 4) statt: ervāh: v zu b, vgl. *ibid.* 190.
- 5) statt: tesellī.

Sie gaben mir den Todeskelch zu trinken. Loqmāns bedarf es nicht mehr —
 ich bin ja schon fort! Der Seelen der anderen Menschen bedarf es nicht mehr.
 Der anderen Tröstungen dieses Landes der Verlorenen bedarf es nicht mehr.
 Iōvani aus Kermir in der Eparchie Kayseri. Gott sei ihm gnädig! 1839. 26.
 April 1839.

Loqmān, der legendäre Arzt und Begründer der Medizin, ist eine vorisla-
 mische Sagengestalt, die aber auch im Koran vorkommt und in späteren

Legenden und poetischen Erzeugnissen ihren Platz hat. Vgl. İslâm Ansiklopedisi VII (Istanbul 1972) 64-67.

Nr. 6¹

Πῖρ τερδὲ τουστιμκη Γιόκτιρ τερμανήμ / Γιανάρ τερουνημ τζικμαγιόρ
τζανήμ / Ἄχ ἐττικτζε καν αγλέρ κιρκ χανήμ / Που σέπ ἀρσέ τζικτή ιοννημ
φιγανημ. / 5 Νίγδε Καγιαπαση ἄσηλ βατανημ. / Λαζάρ ὄγλου Μωησιγη
βαρτιρ σανήμ. / Σίν Γιγηρημ χακκά τεσλίμη τζανήμ. / Σιμτέν κερου
Παληκλίτηρ μεσκιανημ. / Ιμτάτ σενδέν ολσουν πικήρ Σουλτανήμ. / 10
Κερέμ κήλ Γιαραπ ἄφβου ἔιλε Ισγιανημ. / Τετή Πετεριγ πουκουλτη
μηγιανημ. / Ὅουτζτή πιουλπουλ, βεράν καλτή κιαχχανήμ. / 1879 Ἀπριλίου
15 / φ φ φ

Bir derde düşdim ki yoqdır dermānım. / Yanar derūnum, çıqmayor ğānım. /
āh ētdikġe qan ağler qırq hānım. / Bu šeb ‘arše çıqdı iönnim² fiġānım. / 5
Niġde Qayabaşı aşıl vaṭanım. / Lazar oġlu Mōisiyi vardır sānım. / Sin³
yiġirmi Haqqa teslīm-i ğānım. / Šimden ġerū Balıqlıdır mesk’ānım. / İmdād
senden olsun, bikir Sulṭānım. / 10 Kerem qıl, yā rab⁴, ‘afvu⁵ eyle ‘işyānım⁶! /
Dēdi pederiñ: »Büküldi⁷ miyānım. / Uçdı b’ülbül, verān⁸ qaldı k’āh-hānım.«
/ 1879 Apriliu 15 / f f f (Sinn nicht eruiert!).

- 1) Bei Yordanoğlu auf Seite 398 mit starken Lücken, z.B. Zeile 4 nur: »bu
şebm«.
- 2) statt: gönlüm; -nl- zu -nn- belegt: Eckmann, Phonetica 197: günlük zu
günnük, g zu i/y nicht belegt!
- 3) statt: sinn
- 4) statt: rabb
- 5) statt: ‘afv
- 6) endungsloser Akkusativ beim Possessivsuffix der 1. (und 2.) Person wie im
Altosmanischen geläufig.
- 7) Palatolabialharmonie wie im modernen Krimtatarischen!
- 8) statt: vīrān.

Ich bin in ein Leiden verfallen, für das es keine Arznei gibt. Mein Inneres
verzehrt sich, meine Seele kommt nicht mehr zum Vorschein. Sooft die
Vierzig Frauen seufzen, weinen sie blutige Tränen. Heute nacht stiegen mein
Herz und meine Klage zum Thron Gottes empor. Kayabaşı in (der Eparchie)
Niġde ist meine eigentliche Heimat. Mōisiyi, Sohn des Lazar, ist mein Name.
Im Alter von zwanzig (Jahren) übergab ich Gott meine Seele. Von jetzt an ist
Balıklı meine Wohnstätte¹. Hilfe möge von Dir kommen, erhabene Jungfrau!
Laß Gnade walten, o Herr, und vergib mir meine Sünden! Dein Vater sagte:
»Mein Leib hat sich zusammengekrümmt. Die Nachtigall ist davongeflogen,
verödet steht mein Haus.« 15. April 1879.

- 1) Das ist ein wichtiger Hinweis darauf, daß die ursprüngliche Begräbnisstätte bei der Balıklı-Kirche lag, daß also mindestens diese Grabstele nicht von dem Friedhof der Stadt gegenüber stammt, wie Pamukciyan von allen Stelen annahm.

Nr. 7

Βελάδετιμ Ουρκουπ Μελέτ ογλου Ἀντόνιος Παυλη / Σήνφι ασδζηληκλα
κούρπι τόπχανετέ πír ζεμάν / Σινίμ γιγίρμí τεγίντζε σουνουλτου ὄλ
ζέχρι πίίμάν / Σεκίζ εκ τζεκενδέ χαγιάττάν κεσιλτί κουμάν. / 5 Βασιετίμ
αχαβεττζεδίρ ζαίλ ετμεσιν γιαρατάν / Πίλμερκι Βάρισε τζέζπ ἔττι πακα-
δάν πετέρ ματ(εράν) / Ἄχ, χασρ(ετιμ) κηγιαμετέ καλτί νε ἔιλεσιν
δατεράν. / 875 ἄπριλιου 5 / Πιβεφάτηρ σου τζιχανηγ βαρητάτι, τοβλέτι. /
10 (Τζ)ιχάνη κισπ ετσέν βετάνημηζ χακτηρ άκηπετι. / τζαβτάρ ογλού
Αναστας τεγου πουλμουσουτουμ σοχρετι. / Ικι έβλατιμ ιστερλέρισε
μιλκι τοβλετι / Σου φανι(τ)ε κουντζι νιχαν πουτουρ σιρ ετσινλερ κορσιν
/ λέρ νικεχπάν πιλirκι ίκι ταρίκ πír ταστά χακολ(σουν) / Αιν κιουν ίχτα
έιλεσινλερ ποὺ γιολτά ραχμετι / 1878 απριλ. 28-53 γιασιντα βεφατ.

Velādetim Ürgüp Melet oğlu Andonios Pavli. / Şınf-ı aşcılıqla qurb-i Tophā-
nēde bir zemān. / Sinim¹ yigirmi dēyinge sunuldu ol zehr-i bī-īmān².
Sekiz ek çekende hayātdan³ kesildi gümān. / 5 Vaşiyetim āhavetğedir:
Zā'il ētmesin yaradan! / Bilmen ki Vārīşe gēzb ētdi baqādan peder-mād(e-
rān)? / Ah (oder: Allāh), ḥasr(etim) qiyāmete qaldı. Ne ēylesin dāderān? /
1875 apriliu 5 / Bī-vefādır şu ğihānıñ vāridātı, dövleti. / 10 (Ğ)ihānı kışb
ētseñ, veṭanımız ḥaqdır 'āqibeti. / Čavdar oğlu Anastas dēyü bulmuş-
udum şöhreti. / İki evlādım isterler ise milk-i dövleti, / Şu fānīde küñğ-i
nihān budur, seyr ētsinler, görsin / ler! Nigehbān bilir ki iki tarik bir taşda
ḥaq olsun(?)⁴ / 15 'Ayn-ı gün ihdā ēylesinler bu yolda rahmeti. / 1878
april. 28 — 53 yaşında vefāt.

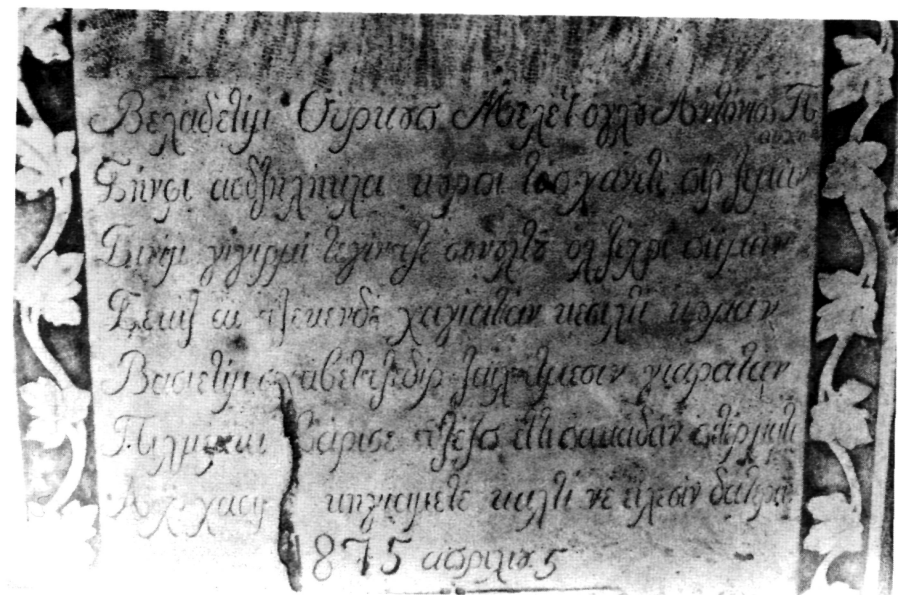
1) statt: sinnim, vgl. Eckmann, *Phonetica* 199: diqat etc.

2) statt: bī-emān, e zu i, vgl. *ibid.* 173 f.

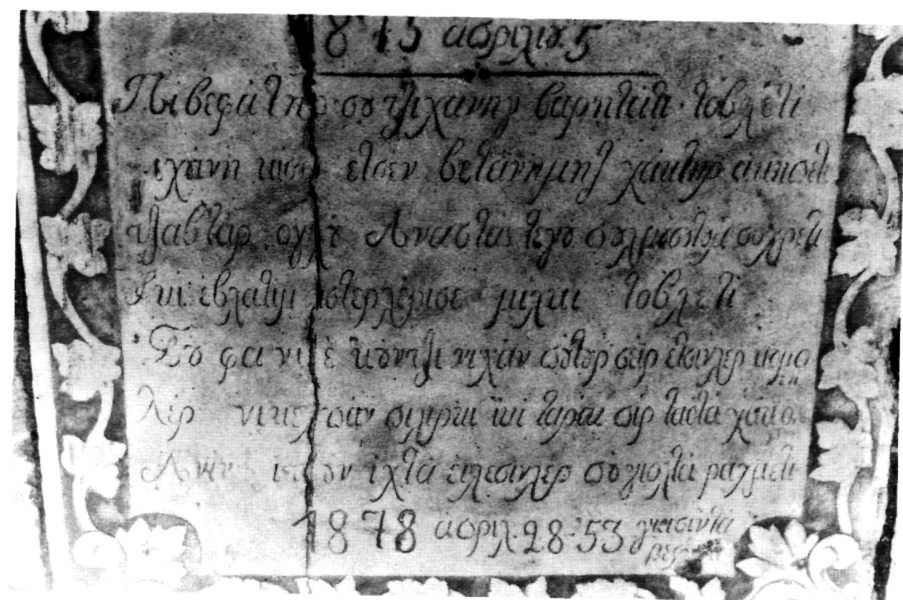
3) Oder: hayātan?

4) Passiv zu ḥaqq ēt- »eingravieren«.

Mein Geburtsort ist Ürgüp, (mein Name) Andonios Pavli, Sohn des Melet. Einst gehörte ich der Zunft der Köche an, in der Nähe von Tophane. Als ich zwanzig Jahre alt war, wurde (mir) dieses erbarmungslose Gift verabreicht. Nach weiteren acht Jahren blieb mir keine Lebenshoffnung mehr. Mein Vermächtnis ist brüderlich: Möge (uns) der Schöpfer nicht im Stich lassen! Ich weiß nicht: Haben mich meine Eltern aus der Ewigkeit zu Gott geholt? Ach (oder Allah bzw. Gott), meine Sehnsucht ist der Jüngste Tag. Was können die Brüder schon machen? 5. April 1875. Kein Verlaß ist auf die



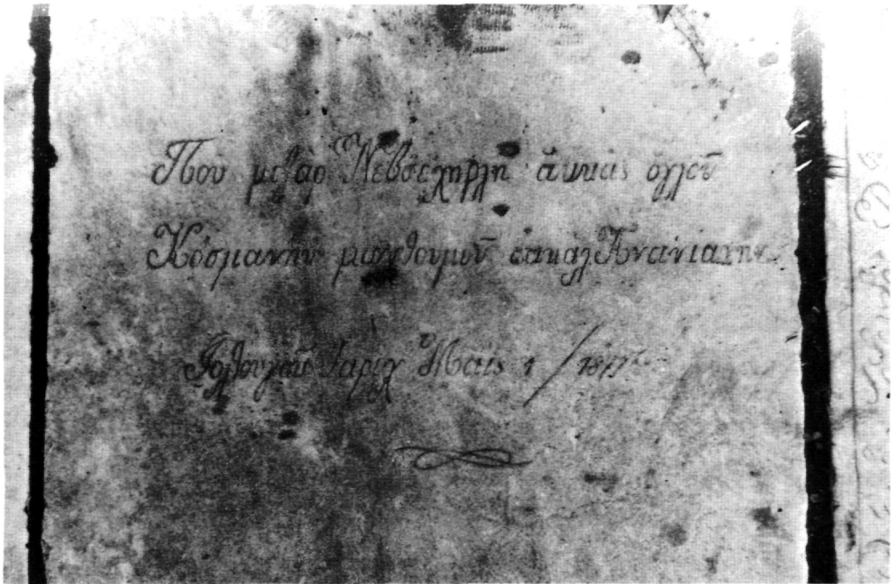
Nr. 7/1



Nr. 7/2

Zeitläufte und das Glück dieser Welt. Auch wenn du die (ganze) Welt gewinnst, schließlich ist unsere Heimat Gott! Als Anastas, Sohn des Čavdar, war ich bekannt. Wenn meine beiden Kinder nach Besitz und Reichtum streben — in dieser vergänglichen Welt bestehen sie aus diesem unterirdischen Gefängnis — das sollen sie betrachten und sich anschauen! Der Wächter weiß, daß zwei Tote auf einem Stein eingemeißelt sind. Mögen (die Besucher) in gleicher Weise eine Raḫmet (d.h. ein Gebet um Vergebung der Sünden) beten. 28. April 1878. Verstorben im Alter von 53 Jahren.

Nr. 8



Που μεζαρ Νεβσεχρηλη ακκακς ογλου / Κόσμανην μαχτουμου πακαλ Ανα-
νιανην / Ιολτουγου ταριχ Μαις 1/187

Bu mezār Nevşehirli Akkas oğlu / Kosmanin maḥdümü baqāl¹ Ananianiñ. /
Öldügü tārīḥ mayıs (oder: mais?) 1/1873.

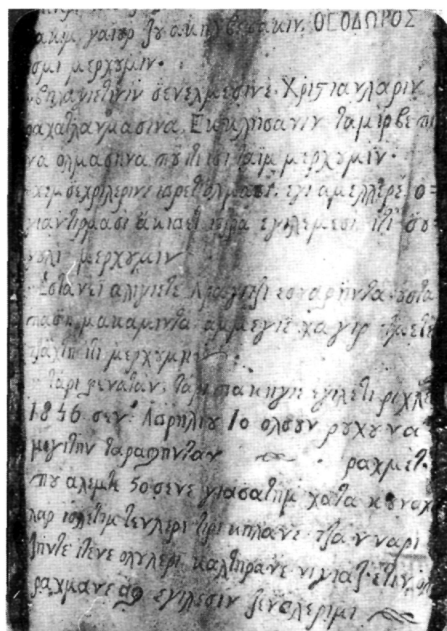
1) statt: baqqāl.

Das ist das Grab des Krämers Ananias, (des) Sohnes des Kosmanin, (des)
Sohnes des Akkas aus Nevşehir. Das Sterbedatum: 1. Mai 1873.

Besonderheiten der Orthographie: die Schreibung von š und ö.

Nr. 9¹

Nr. 9/1



Nr. 9/2

Καισεριέ σαντζαγηντάν έρκιλέτ ναμ καριέ- / σηντε, 1796 σενεσιντε μεβλου-
 τουτουρ μερχουμιν. / Πετερι τάστζιογλου Ίωάκιμ, χαγιατι όμρουντε /
 (χ)ακίμ, γαιουρ ζου ακηλ βε σακιν, ΘΕΟΔΩΡΟΣ / 5 ισμι μερχουμίν. /
 βηλαγιετινιν όνεελμεσινέ, χριστιανλαριν / ραχατλανμασινά, Εκκλησανιν
 ταμίρ βε πι- / να όλμασινά, που ιτι ισί ταίμ μερχουμίν. / χεμδεχριλερινε
 ιπρέτ όλμασι, εγι αμελλερέ ο- / 10 γιαντιρμασί άκιπετ ιτζρά εγίλεμεσι ιτι
 όου- / γουλί μερχουμίν. / "Εστανεί αλιγιετέ Αραγιτζι εσναφηντα ούστα /
 παōη μακαμιντά αμμεγίε χαγир ετμετέ / τζάχτη ίτι μερχουμήν. / 15 τάρι
 φενάτάν τάρι πακηγίε έγίλετί ριχλ(ετ) / 1846 σεν: Άπρηλιου 10 ολσουν
 ρουχουνα / μεγιτην ταραφηνταν ----- ραχμέτ. / που άλεμτε 50 σενέ
 γιασατήμ χατα κουναχ- / λαρ ίσλετήμ τενλερι τιρι κηλανε τζανναρι / 20
 ζηντέ ίτενε ολουλερι καλτηρανέ νιγιαζ ετιν ολ / ραχμανε άφ εγίλεσίιν
 ζεναλεριμι.

Qayseriye sanğagından Erkilet nām qarye- / sinde 1796 senesinde mevlūdudur
 merhūmiñ. / Pederi Taščioğlu Yöakīm, ħayātī 'ömründe / (h)akīm², ħayūr, zū
 'aql ve sākin THEODŌROS / 5 ismi merhūmiñ. / Vilāyetiniñ šenelmesine,

hristianlarıñ rāḥatlanmasına, Ekklesianıñ ta'mır ve bi- / nā olmasına, bu idi işi dā'im merḥūmiñ. / hemşehrilerine 'ibret olması, eyi 'amellere o- / 10 yandırması³, 'āqibet iğrā eylemesi, idi şu- / ğuli merḥūmiñ. / Estāne⁴-i 'ālīyede arayġı eşnāfında usta- / başı maqāmında 'āmmeye ḥayır étmede ' ğahdı⁵ idi merḥūmiñ. / 10 Dār-ı fenādan dār-ı bāqīye ēyledi riḥlet. / 1846 sen. Apriliu 10. Olsun rūḥuna / meyiñ tarafından ----- raḥmet! / Bu 'ālemdə 50 sene yaşadım, ḥaṭā günāh- / lar işledim. Tenleri diri qılane⁶, ğānnarı⁷ / 20 zinde edene (oder: idene?), ölūleri qaldırane⁸, niyāz ēdiñ / ol raḥmāne: 'af ēylesin zenālerimi!⁹

- 1) Der Text in moderner Transkription bei Yordanoğlu 302 (mit Erläuterungen bis 306).
- 2) statt: ḥekīm
- 3) statt: uyandır-; doch hat auch Zenker 134 oyandır-!
- 4) statt: ās(i)tāne
- 5) statt: ğehdi
- 6) statt: qılana; vgl. das folgende qaldırane!
- 7) statt: ğānları, vgl. Eckmann, *Phonetica* 196 f.: bunlar zu bunnar.
- 8) statt: qaldırana, vgl. Anm. 6.
- 9) statt: zinālarımı. Das Wort zinā bedeutet hier offensichtlich »Sünde« und ist ein Synonym von »günāh«; im gewöhnlichen Sprachgebrauch dagegen »Ehebruch«, »Unzucht«.

Im Jahre 1796 ist der Verewigte im Dorfe Erkilet im Bezirk Kayseri geboren. Sein Vater ist Taşçıoğlu (d.h. der Sohn des Steinmetzen) Joachim. Der Name des Verewigten ist Theodōros. Ein Leben lang war er weise, eifrig, verständig und ruhig. Der Verewigte war stets darauf bedacht, daß das Land gedieh, daß die Christen sich wohlfühlten und daß Kirchen ausgebessert und (neue) gebaut wurden. Der Verewigte ließ es sich angelegen sein, seinen Mitbürgern ein gutes Beispiel zu geben, sie zu guten Werken anzuregen und nicht zuletzt selber gute Werke zu verrichten. Der Verewigte bemühte sich darum, in seiner Eigenschaft als Zollinspektor (oder: Müllabführer) der Hohen Pforte der Allgemeinheit zu dienen. Am 10. April des Jahres 1846 reiste er aus der Welt der Vergänglichkeit in die Welt der Beständigkeit. Möge die Seele des Toten von Ihm (d.h. Gott, oder von ... - Textlücke!) Gnade zuteil werden. 50 Jahre habe ich auf dieser Welt gelebt, habe Fehler und Sünden begangen. Fleht zum Allgütigen, der die Körper auferstehen läßt, der die Seelen (wieder) lebendig macht und die Toten auferweckt: Er möge mir meine Sünden vergeben!

Anm.: Erkilet ist heute noch der Name eines Ortes nordwestlich von Kayseri.

Nr. 10: Der karamanische Teil der Brunneninschrift im Hofe des Klosters Aya Triada auf Heybeliada¹



OYZOYN TZAPCITA EGINAI / CAPAΦ XATZI NIKOLA(A) / NIN
XAIPATITIP. KAI / O ΘEOC NATON CIXΩPECI / ETI 1792 CΕΠΤΕΜ-
ΒΡΙΟΥ / 25

Uzunçarşıda Eyinli (oder: Eyinalı)² / şarāf³ ḥāḡī Nikola-⁴ / niñ ḥayrātıdır.
kai ho theos na ton sichōresi⁵ / eti 1792 Septemvriu 25.

- 1) Dies ist nach Nr. 5 zweifellos die epigraphisch interessanteste Inschrift, die auch einen — nicht gleich lautenden — armenischen Text aufweist.
- 2) In diesem Fall ist bei dieser Schriftart nicht feststellbar, ob ein A in das L eingelegt ist oder nicht.
- 3) statt: şarrāf
- 4) In diesem Fall ist aufgrund des konsonantisch anlautenden Genetivsuffixes das auslautende A einwandfrei feststellbar.
- 5) statt korrekt: ὁ Θεός τὰ τὸν συγχωρήση.

(Dies) ist eine fromme Stiftung des Geldwechslers (und) des Jerusalempilgers Nikola aus Eḡin/AEgina, (wohnhafte) auf dem Uzunçarşı («Langen Markt»). Gott hab' ihn selig! Das Jahr: 1792. 25. September.

Hiob Ludolf: The Man of Society and the Poet

We all know *Hiob Ludolf* (1624-1704) as the founder of Ethiopian studies in Germany, as an outstanding scholarly person, conversant with the field of diplomacy and well-versed in each domain by which a man of society was recognized. Tasks which required special diplomatic skill and knowledge were put in his hands¹. The European intellectual élite used to get in touch with him as exemplified by the preserved correspondence². *Hiob Ludolf's* academic work and his abilities are well-known, less his private life and amicable social relations with his contemporaries.

Therefore it seems advisable to give a short but by no means complete report on the intellectual and social scenery of that epoch. In baroque period the society had keen interest in strange and exotic things. As precursor *Rudolf II* (1552-1612) of Prag for instance made vigorous attempts at immense expenses to obtain an amply provided collection even supplied with abstruse objects. His collection though ransacked in the Thirty Year's War is still fabulous and many of the later rulers were jealously emulating him³. This spirit of time caused a ruler like the duke *Ernst of Saxon-Gotha-Altenburg* — apart from academic interest — to invite the Ethiopian *Gregorios* to stay at his court, which was initiated by *Ludolf*⁴. Ludolf's extraordinary interest in Ethiopia — up to that time there existed only diffuse ideas of a land of prester John — places him in a particular order within the 17th- and 18th-centuries's scholars.

A characteristic feature of that era has been extensive travelling, of course also in foreign countries. Back at home the exchange of ideas and the contact was maintained by means of lively correspondence. Besides imparting knowledge and exchange of thoughts which during student days, the so-called

1 FlemHLud I-II. *Ernst Hammerschmidt*, War Hiob Ludolf Reichshofrat? = Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 104 (1987) 268-76. *Eike Haberland*, Hiob Ludolf, Father of Ethiopian Studies in Europe = Proceedings of the Third International Conference of Ethiopian Studies Addis Ababa 1966 (Addis Ababā 1969) 131-36.

2 FlemHLud I 558-60.

3 See: Das Kunstkammerinventar Kaiser Rudolfs II., 1607-1622. *Rotraud Bauer - Herbert Haupt* (Ed.) = Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen in Wien. Vol. 72 (1976) XII-XV, XXX f. and XXXIII f. *R. J. W. Evans*, Rudolf II. Ohnmacht und Einsamkeit (Graz 1980) 123-30.

4 UhlTheol A-B.

peregrinatio academica, was the main purpose there was another reason for travelling: the lack of public libraries. At that time scholars and men of science had to acquire manuscripts and books by their own expenditure and effort which in case of Greek, Latin, Arabic, Hebrew or Ethiopic texts meant for them to copy the manuscript by themselves. Those who could afford it employed copyists, who usually were their students and had been accommodated at the scholar's household⁵. The students also considered it as their duty to discover new sources of acquiring books or manuscripts, as a notice in a letter written by *Gabriel Reussel* (1651-84) to *Ludolf* which mentions a public auction may demonstrate⁶.

Several scribes were copying for *Ludolf*, among these was the well-known *Christoph Schlichting*⁷ or the notorious *Johann Michael Wansleben* (1635-79), who is said to have been: "Ein ungerathener Discipul des Herrn Ludolffs aus Erfurt"⁸. And even his son *Christian* was copying for him as proved by a remark in a manuscript of the Bibliothèque Nationale⁹. Less-known is *Gabriel Reussel* (see below).

For getting access to a great number of manuscripts and published books it was necessary for private collectors to give willingly way to each interested person. Famous and highly frequented had been the library of *Zacharias Konrad von Uffenbach* (1683-1734)¹⁰ or the one belonging to the theologian *Valentin Eduard Löscher* (1673-1749) whose library counted more than 50 000 volumes¹¹. Another characteristic attitude of that period had been composing poems, so-called Gelegenheitsgedichte¹² which were written on occasions of marriage, graduation, decease etc. Poetry had already been a separate subject in university curricula during Middle Ages because poetry was considered to

5 UhlTheol A 35. Cf. for example: *Gabriel Wilhelm Goette*, Das jetzt-lebende gelehrte Europa (Braunschweig 1735) 413: "...daß Hr. Ludolf sich deswegen glücklich schätzte, und nichts mehr wünschte, als ihn [i.e. *Johann Heinrich Michaelis* (1668-1738)] Lebenslang an statt seines Sohnes bey sich zu behalten".

6 = h^o599 StuUB Frankfurt: ...licitum est per Ampliss(jum) Senatam Accademicum auctionem librorum compactorum hic loci facere. Adducebat Candidissimus Vir civem Norimbergensem qui hasta libros compactos....

7 UhlTheol A 76, Anm. 54.

8 *Johannes Heinrich Michaelis* (Ed.), Sonderbarer Lebenslauff Herrn Peter Heylings aus Lübec und dessen Reise nach Ethiopien (Halle 1724) 99. See also UhlTheol A 42, Anm. 28; FlemHLud I 548 f.

9 See for example: Éth 133 = *Henri Zotenberg*, Catalogue des manuscrits éthiopiens (gheez et amharique) de la Bibliothèque Nationale (Paris 1877) 267a-b (nr. 169).

10 *Johann Georg Hermann*, Leben Herrn Zacharias Conrad von Uffenbach (1753) 78-94, 172-74.

11 *Emil Reicke*, Der Gelehrte in der deutschen Vergangenheit (Reprint from the edition: 1924) 136 and FlemHLud I 554 f.: *Ludolf* was not allowed to take a copy of the mss. belonging to the library of the 'Chancélier Séguier'.

12 *Gunter E. Grimm*, Literatur und Gelehrtentum in Deutschland = Studien zur deutschen Literatur vol. 75 (1983) 273-313.

be learnable. Composing verses on the occasion of marriage etc. gave a poorly payed schoolmaster the chance to improve his modest livelihood¹³. Therefore in baroque period when odd and exotic things were highly appreciated, composing in Arabic or Hebrew language for instance expresses high honour and mark of respect always depending on the scholarship and knowledge of the author or addressee. Exchanging poems on these occasions was part of a social ritual and *Ludolf* had been familiar with this type of manner as receiver as well as sender — as we will see later.

At a first glimpse trivial notice in *Zedler's Universallexikon* illustrates *Ludolf* as man with chivalrous manners. This encyclopedia in 64 volumes and 4 supplements in which each personality of rank and importance up to the year 1750 is registered, devotes *Ludolf* an article of 6 columns¹⁴. This notice reports for the year 1673: "... besuchte er zu Hamburg den bekannten Esdra Ezardi und wolte zu Altona mit der Mademoiselle Schurmann sprechen, die ihn aber nicht für sich ließ"¹⁵. *Anna Maria Schurmann* (1607-78) has been one of the few 17th-centuries' erudite women. She dedicated her entire life to scholarship; still a child she had to promise her father never to get married. Her interest in oriental languages and her renown in scholarly circles were the reason for the acquaintance with *Ludolf* when he passed on his way to Utrecht in 1647. She stood in correspondence with a great number of leading figures of that epoch and they complimented her poems even in Arabic and Hebrew¹⁶. The reason why she did not want to see *Ludolf* again in 1673 could have been quite trivial; on the other hand she possibly wanted to avoid any disturbance of her religious ardour which in later years was inducing her life and led her to Altona¹⁷. Anyway *Zedler* and *Ludolf's* biographer *Christian Juncker* considered the episode noteworthy¹⁸.

This event is an evidence that *Ludolf* was not only engaged in scientific work but also had the leisure to keep social intercourse with his contemporaries. In addition to that he was very interested in his students' welfare and success.

13 Reicke, Gelehrte ... 107.

14 *Johann Heinrich Zedler*, *Großes Vollständiges Universal-Lexikon* (Halle-Leipzig 1732-1750) vol. 18 (1738) 991-96.

15 See also below note 27.

16 *Zedler* vol. 18, 99. *FlemHLud* I 542.

17 *Barbara Becker-Cantarius*, *Die "gelehrte Frau" und die Institutionen und Organisationsformen der Gelehrsamkeit am Beispiel der Anna Maria van Schurmann (1607-1678) = Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung* vol. 14 (Wiesbaden 1987): *Res Publica Litteraria* II 559-76.

18 [*Christianus Juncker*.] *Commentarius de vita, scriptisque ac meritis illustris viri Iobi Ludolfi, consiliarii quondam Serenissimorum Saxoniae Ducum intimi, viri per eruditum orbem celeberrimi, auctore Christiano Iunckero*, *Dresd. Historiographo Ducali Saxo-Hennebergico*, in appendice adjectae sunt tum epistolae aliquot clarorum virorum, tum etiam specimen linguae Hottentotticae nunquam alias ad notitiam Germanorum perlatae (Lipsiae et Francofurti 1710) 94 f.

One of his students had been the already mentioned *Gabriel Reussel* (1651-84)¹⁹ originating from Mecklenburg, who was a student for oriental languages at the Universities of Jena and Leipzig and later on continued his studies at the faculty of medicine. Temporarily he seemed to be employed with *Ludolf* as copyist as it can be seen from a marginal note written by *Ludolf* himself in Cod.orient.276 (Hamburg)²⁰: “Ista est manus Gabrielis Reusselii, amanuensis mei et studiosi Linguae Aethiopicae, postea Candidati Medicinae, Lipsiae defuncti”. In the “*Ludolf-Nachlaß*” in Frankfurt there are six letters directed to *Ludolf*²¹, at that time residing at the court in Altenburg. *Reussel* wrote them during his stay in Jena and they are dated from october 1676 till march 1678. In that same year 1678 *Ludolf* retired from his duties at the court and moved to Frankfurt, according to *Zedler*²²: “welche Stadt ihm der Correspondenz und anderer Ursachen wegen am bequemsten schiene...”. Three letters are written in German the other ones in Latin; *Reussel* signed the first two letters with either “Gabriel Reusselius, Philos.(ophiae) et LL. (= linguarum) orient.(alium) stud.(iosus)” or “jederzeit gehorsamster Diener Gabriel Reusselius”. Starting with the letter which is dated “26.majus 1677” he signed with M. (= Magister) Gabriel Reusselius, that means he must have achieved the grade of Magister in the time between the beginning of march and may 1677. In this letter which *Reussel* begins with سلام عليك he expresses his gratitude for “Carmen Aethiopicum a Te elaboratum atqu(e) mihi transmissum ... tibi gratias ago” and sends in return a poem in Hebrew addressed to אדוני ואלופי איוב לודאלפי²³. *Ludolf*’s poem is to be found in Cod.orient. 272 (fol. 21v) of the Hamburg library with a Latin version and in MS. Eb. 415 (fol. 162r) of the Sächsische Landesbibliothek Dresden which offers only the Ge’ez text²⁴. *Ludolf* composed on the occasion of the Magister five verses for *Reussel* each ending with the forth vowel order

19 *Zedler* vol. 31, 968. Jöcher 2034.

20 Cf. BroHam 185: Cod.orient.276.

21 = h^o599-604: StuUB Frankfurt.

22 *Zedler* vol. 18, 995 and FlemHLud I 551.

23 = h^o601: StuUB Frankfurt. See BroHam 120 (nr. 231): *Reussel* is also the author of a poem in Syriac. The other letters are concerned with the purchase of books (already referred to before) or with disputations of Hebraica: for example N° 604 reports on the discussion with *Johann Frischmuth* (1619-87) from Jena (for his personal dates see *Zedler* vol. 8, 2139) and to this letter *Reussel* added the Hebrew text which they were discussing.

24 Cf. BroHam 179: fol. 21v. Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland vol. XX 6 (being prepared). There is another poem for the decease of *Samuel Morland*’s wife. This poem is carved on her tombstone in Westminster (*Edward Ullendorff* is working on this subject). These manuscripts are copies, by whom they were written can’t be said. It seems that Cod.orient.272 is older, Eb 415 could be done by a 18th-centuries-scribe.

ā²⁵. He uses only simple words and constructions but refers to already known *Salām* and poetry, mainly the *Argānona weddāsē*.

Gabrieli Reusselio, quondam ejus amanuensi cum magister crearetur hoc pacto J. Ludolfus gratulatus ē [= est]

ሰላም ፡ ለከ ፡ ፊውሰል ፡ ምሉእ ፡ ትምህርት ፡ ወልቡና ፡
ብእሲ ፡ ጊር ፡ [!] ጥቀ ፡ ምሁር ፡ በፍልስፍና ፡
ሠናየ ፡ ግዕዝ ፡ ወጽሩየ ፡ ሕሊና ፡
ናሁ ፡ ትትወከፍ ፡ ዘይደሉ ፡ ለከ ፡ ምዝጋና ፡
ዝውእቱ ፡ በጎበ ፡ መፍቀርያነ ፡ ጥበብ ፡ ክብር ፡ ዘሊቅና ፡ = ፡

Salve Reusseli (qui es) preditus [for: praeditus] doctrina et intelligentia^a

Vir bonus, valde eruditus in Philosophia

Bonus indole^b et sincerus animo^c

Ecce accipis^d, quod te decet praemium^e

Quod ē [= est] apud amatores sapientie [for: sapientiae] (i.-e. Philosophus) honor Magisterii^f.

[Those words in () are already put in () in the manuscript]

^a cf. ChR nr. 53 and 76. Also the *Salām* to the martyrs for the 19th Ḥamlē: ሰላም ፡ ለከሙ ፡ ምሉእነ ፡ ጥበብ ፡ ወሕሊና ፡ ...

^b cf. LuLex 404.

^c cf. LuLex 436: lectionary for monday in the *Argānona weddāsē*.

^d cf. LuLex 321: *Argānona weddāsē*.

^e cf. LuLex 80: *Argānona weddāsē*.

^f cf. LuLex 11: Doctoralis dignitas.

A second poem also held in a simple style *Ludolf* composed for another student, i.e. *Laurentz Odhel* (1660-91) from Swedish origin. His father was engaged as professor for theology and oriental languages at the University of Uppsala (they are both registered in *Zedler's Universallexikon* but only with a short note)²⁶. *Odhel's* peregrinatio academica first led him to Hamburg to the already mentioned *Esra Ezardi* (1629-1708)²⁷, whose reputation as teacher for oriental languages (mainly Hebrew) was widespread and who gave most readily access to his library beeing a rich mine of oriental texts²⁸. *Odhel*

25 See for example: *Ignazio Guidi*, La raccolta di Qenē nel MS. d'Abbadie = RRAL 16 ser. V (1907) 529-69. *Anton Schall*, Zur äthiopischen Verskunst (Wiesbaden 1961). *Marius Chaîne*, La poésie chez les éthiopiens = *Révue de l'Orient chrétien* 22 (1920-21) 306-26, 401-25. *Sylvain Grébaud*, Note sur la poésie éthiopienne = *Révue de l'Orient chrétien* 14 (1909) 90-98.

26 *Zedler* vol. 25, 486 f. Jöcher 1022.

27 *Georg Behrmann*, Hamburgs Orientalisten (Hamburg 1902) 41-46. *Zedler* vol. 8, 278 f.

28 *Behrmann* 45; *BroHam* 182; *FlemHLud* I 564.

continued his peregrinatio academica to several German universities (according to Jöcher). And via France, Holland and England he in 1687 arrived at Gießen where he intended to graduate. He was still young for such academic honours as the average age at that time had been 35 years²⁹. In 1691 however he died in Frankfurt before completing his studies, and that may also explain the great sorrow which affected the scholarly world. He seemed to have been very talented and was everywhere warmly welcomed. The “Ludolf-Nachlaß” contains three letters in Latin written in the winter 1688-89 in Gießen, directed to *Ludolf* residing in Frankfurt³⁰ and a forth Latin letter dated from the year 1689, written in Frankfurt³¹ and addressed to *Johann Heinrich Maius* (1653-1719), professor for theology in Gießen³². *Odhel's* letters are written with great care in contrast to *Reussel's* letters which are sometimes nearly illegible and as it is remarked written hastily³³. Especially *Odhel's* letters addressed to *Ludolf* witness the heartily contact. Besides the academic discussion he reports on personal events and when *Odhel's* brother died by an accident³⁴ *Odhel* fell in deep depression. *Ludolf's* compassion and sympathy is mentioned gratefully several times by *Odhel* in these letters. When *Odhel* died of consumption on april 3rd, 1691 it seemed that the scholars really were deploring his sudden death³⁵. On that event *Ludolf* composed the following poem in which he points at the bad health and his excellent character and attitude³⁶. This poem has also five verses each ending with the forth vowel order ā like the poem for *Reussel*.

In mortem Laurentii ODHELII Sueci, qui Francofurti Phthisi obiit.

በፍጹሜ ፡ አዕረፈ ፡ ብእሴ ፡ ጥበብ ፡ ወልቡና ፡
 ሐሚሞ ፡ ብዙኅ ፡ ጊዜ ፡ እንበለ ፡ ጥፃና ፡
 ለዝንቱ ፡ ጠቢብ ፡ ጥቀ ፡ ምሁር ፡ ለቴዎሎግና ፡
 ሠናዩ ፡ ግእዝ ፡ ሀሩሀ ፡ ነፍስ ፡ ወሕሊና ፡
 እግዚአብሔር ፡ ወሀበ ፡ አክሊለ ፡ ምዝጋና ።

In Vollendung starb^a ein Mensch der Weisheit und Einsicht
 Oftmals leidend ohne Heilung^b
 Diesem in der Theologie^c sehr gelehrten Weisen

²⁹ Reicke, Gelehrte 35.

³⁰ = h°519-521: StuUB Frankfurt.

³¹ = Supp.ep.4°15, 237-238: SuUB Hamburg. I am very grateful to *Dr. Eva Horváth* of the Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg for giving me the valuable hint to the letters belonging to the SuUB Hamburg which led to further discoveries.

³² Zedler vol. 19, 657-59. FlemHLud I 551.

³³ Cf. h°602 or N°604: StuUB Frankfurt.

³⁴ Cf. h°519 and h°520: StuUB Frankfurt.

³⁵ Zedler vol. 25, 487.

³⁶ = Eb 415 fol. 162r: Sächsische Landesbibliothek Dresden; only the Ge'ez text.

Von vornehmem Verhalten^d, auserwählt^e an Seele und Geisteshaltung
Hat Gott die Krone des Lohnes^f gegeben.

^a cf. LuLex 335: Argōnona weddāsē.

^b corrupt for: ጥፋኛ ፤; cf. DL 1244 f. and LuLex 423.

^c It should be noted that ሄውሎግኛ ፤ is a construction analog to ፍልስፍኛ ፤; it is not registered in the dictionaries.

^d cf. LuLex 404.

^e corrupt for: ገፋዩ ፤ (?).

^f cf. LuLex 80.

The third poem³⁷ composed by *Ludolf* is devoted to *Heinrich Opitz's* (1642-1712)³⁸ graduation for doctor theologiae in june 1689. He also had been a student with interest in Hebrew and attended the lectures with *Esra Ezardi*. Later he became famous for his edition of the Old Testament in Hebrew³⁹. In his preserved letters dated from 1710 he recommends this edition several times⁴⁰. There is — for the purpose concerned in this paper — a more important letter written 1687 in Kiel addressed to *Maius* (later *Odhel's* teacher in Gießen) where he refers to the intended graduation and complains about the lack of means and the “scriptura desperata corruptionis”⁴¹. On occasion of his graduation *Ludolf* composed a poem consisting of two times five verses each ending with the first vowel order a. The poem has more complicated constructions as it can be seen despite the corrupt copy which we have in both manuscripts. But it is also a witness of how familiar *Ludolf* had been with some Ethiopic texts as demonstrated below.

Maxime Reverendo atq[ue] Excellentissimo Viro Domino HENRICO OPITIO
antehac lingg. Orient. et. Philol. S. Profess. P.[ublico,] cum Doctor Theologiae
crearetur et Prof. Publ. ei demandaret[ur] sic gratulabor mense Junico ao
1689. Kiloni in Holsatia

መገላተ ፡ ድርሰት ፡

ለለም ፡ ለከ ፡ እግዚእ ፡ እጲጽ ፡ ጥቀ ፡ ከቡር ፡

ብእሲ ፡ ጌር ፡ ምቅሕ ፡ ወጸቢት ፡ ምሁር ፡

እክሊሊ ፡ ቴውሎግያ ፡ ምኑይ ፡ ወጽጉይ ፡ በእንተ ፡ መጠንከ ፡ በዐቢይ ፡ ክብር ፡

37 Cod.orient.272 fol. 23v; cf. BroHam 179 and Eb 415 fol. 162r: Sächsische Landesbibliothek Dresden: both mss. the Ge'ez text; Cod.orient.272 with a Latin version.

38 Professoren und Dozenten der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel 1665 bis 1933 (Kiel 1934) 2 and 157. Jöcher 1080 f. Zedler vol. 25, 1652-55.

39 Jöcher 1081. Zedler vol. 25, 1654.

40 = Supp.ep.4^a44, 191, Supp.ep.4^a15, 239 f. Supp.ep.119, 281-284: SuUB Hamburg; especially: Supp.ep.4^a44, 191.

41 Cf. Supp.ep.4^a15, 239-240.

ዘአዕዑሉከ ፡ መድበለ ፡ ማኅበር ፡ ሣፁነ ፡ ዘምሉእ ፡ እምወርቅ ፡ ወእ[ም]ብሩር ፡
እንዘ ፡ ይትሚነዩ ፡ ወለመርዐ ፡ ክብርከ ፡ ክብካብ ፡ ይትገበር ። = ።

ሰላም ፡ አነ ፡ እብል ፡ ለከ ፡ መምህረነ ፡
ወእትሚኔይ ፡ [!] አፈ ፡ መንፈስን ፡ [!]
ከመ ፡ ናጠብብ ፡ ዘልፈ ፡ በትምህርትከ ፡ እሚነ ፡
ጽሒፎሙ ፡ ሐዋርያት ፡ እንተ ፡ ኅደጉ ፡ ለነ ፡
ወብዙኃን ፡ ለዝንቱ ፡ ሊቅነ ፡ ዘእምሳሉ ፡ ኦእግዚአብሔር ፡ ፈኖነ ። = ።

Carmen^a rhythmicum^b

Salve Excellentissime Domine Opiti

Vir nobilissime et Doctissime^c

Corona Theologia exoptata et florens^d. Ob dignitatem tuam^e cum honore
magno

Quem exaltarunt coetus Congregationis^f: Scrinium^g plenum auro et argento
Optantes^h et nuptiisⁱ honorum tuor[um] epulum apparantes^j.

Gratulor tibi doctori nostro

et spiritus sancti¹ Gratiam opto^k

ut omnibus sapientia praeceptis doctrina tua optima [...] ^m

Qua Apostoli nobis scripta reli[n]querent

Et mu[l]tos doctori nostro similes Deus O.[ptime] M.[axime] nobis mitte.

^a corrupt for: ማኅሌት ፡

^b cf. LuLex 374.

^c The Latin version is very short. Moreover it seems that the copy is corrupt: ምቅሕ ፡ for ምክሕ ፡ [?]; cf. LuLex 74 and a poem for king Kalēb in: LuHist II c4 and ደቢት ፡, i.e. he is familiar with scholarship like a swimming fish the element of which is water.

^d cf. LuLex 448: Argānōna weddāsē.

^e cf. DL 221 f.: ... አዕዕሉከ ፡ መጠንዩ ፡ ...

^f cf. DL 1101: መድበለ ፡ ማኅበር ፡ : Canticum Canticorum.

^g cf. DL 270 f. with reference to *Ludolf*.

^h cf. LuLex 71; DL 194.

ⁱ cf. LuLex 300: Argānōna weddāsē = Lea 'AṢ 150, l. 17. DL 301.

^j cf. Reicke, *Gelehrte* 35-37: This passage describes the at that time usual ritual which accompanied the act of graduation lasting several days and involving all the members of the university. Finally the candidate had to give an invitation for a banquet and because this was a very expensive affair only few and wealthy persons could afford it. This is what Ludolf expresses by ክብካብ ፡ ይትገበር ።

^k corrupt for: ወእትሚነይ ፡

¹ cf. Eb 415, fol. 162r (= Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland XX 6; being prepared). *A. Dillmann*, *Codices Aethiopici* = *Catalogus codicum manuscriptorum bibliotheca Bodleianae Oxoniensis VII* (Oxonii 1848) 32a: os mentis meae for: አፈ ፡ ልቡናዩ ፡. Or it should be: እመንፈስ ፡. Anyway the copy seems to be defective.

^m cf. DL 1228. The Latin translation for ናጠብብ ፡ < አጥበበ ፡ is illegible; may be: that we always will get wisdom ...

ABBREVIATIONS

- ADB *Allgemeine deutsche Biographie* (reprint of the edition 1875: Berlin 1967).
- BroHam *Carl Brockelmann*, Katalog der orientalischen Handschriften der Stadtbibliothek zu Hamburg mit Ausschluß der hebräischen. Teil I = Katalog der Handschriften der Stadtbibliothek zu Hamburg. Band III. Orientalische Handschriften mit Ausschluß der Hebräischen (Hamburg 1908).
- ChR *Marius Chaine*, Repertoire des Salam et Malke'e contenus dans les manuscrits éthiopiens des bibliothèques d'Europe = *Revue de l'Orient chrétien* (Paris) 18 (1913) 183-203, 337-57.
- DL *Augustus Dillmann*, *Lexicon linguae Aethiopicae* (Lipsiae 1865; reprints: New York 1955, Osnabrück 1970).
- FlemHLud I-II *Johannes Flemming*, Hiob Ludolf. Ein Beitrag zur Geschichte der orientalischen Philologie = Beiträge zur Assyriologie und vergleichenden Sprachwissenschaft 1 (1890) 537-82 [= I]; 2 (1891) 63-110 [= II].
- Jöcher *Christian Gottlieb Jöcher*, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon* (Leipzig 1751; reprint: Hildesheim 1961).
- Lea 'AU *Pontus Leander*, 'Argānōna Ṭaddāsē nach Handschriften in Uppsala, Berlin, Tübingen und Frankfurt a.M. = Göteborgs Högskolas Årsskrift XXVIII 3 (Leipzig 1922).
- LuHist *Iobi Ludolfi*, *Historia Aethiopica* (Francofurti ad Moenum 1681).
- LuLex *Iobi Ludolfi*, *Lexicon Aethiopico-Latinum* (Londini 1661).
- UhlTheol A-B *Siegbert Uhlig*, Hiob Ludolfs "Theologia Aethiopica" = *Ernst Hammerschmidt* (ed.), Äthiopistische Forschungen 14 A and B (Wiesbaden 1983).

Das Kreuz mit Christus und den vier Wesen, ein nubisches Motiv und sein Bildkreis

In der Geschichte der nubischen Kunst stellt das 10. Jahrhundert eine sehr deutliche Übergangsphase zu reiferer und komplexerer Darstellung dar¹. Der Wandel ist sowohl an der Kirchenarchitektur als auch an der Monumentalmalerei ersichtlich; letztere zeigt von jener Zeit an lebhaftere Farben und wechsellvollere Formen². Außerdem zeichnet sich diese künstlerische »Renaissance« durch neue Themen und ikonographische Formeln aus. Man ist versucht zu fragen, ob dieses Erblühen der Künste in Nubien im 10. Jahrhundert zufällig mit der Wiedergeburt der byzantinischen Kunst nach dem Ikonoklasmus zusammenfällt oder ob es vielleicht ein Abglanz davon ist. Die vorliegende Arbeit behandelt die Frage der nubisch-byzantinischen Beziehungen anhand der Ikonographie eines einzelnen Motivs, das im späten 10. Jahrhundert zum ersten Mal in der nubischen Kunst auftaucht. Dieses Motiv läßt sich als »das Kreuz mit Theophanie« oder als »Theophanie mit Kreuz« beschreiben, wobei die unterschiedliche Betonung zweierlei Arten der Darstellung entspricht, die in der nubischen Wandmalerei nebeneinander existieren.

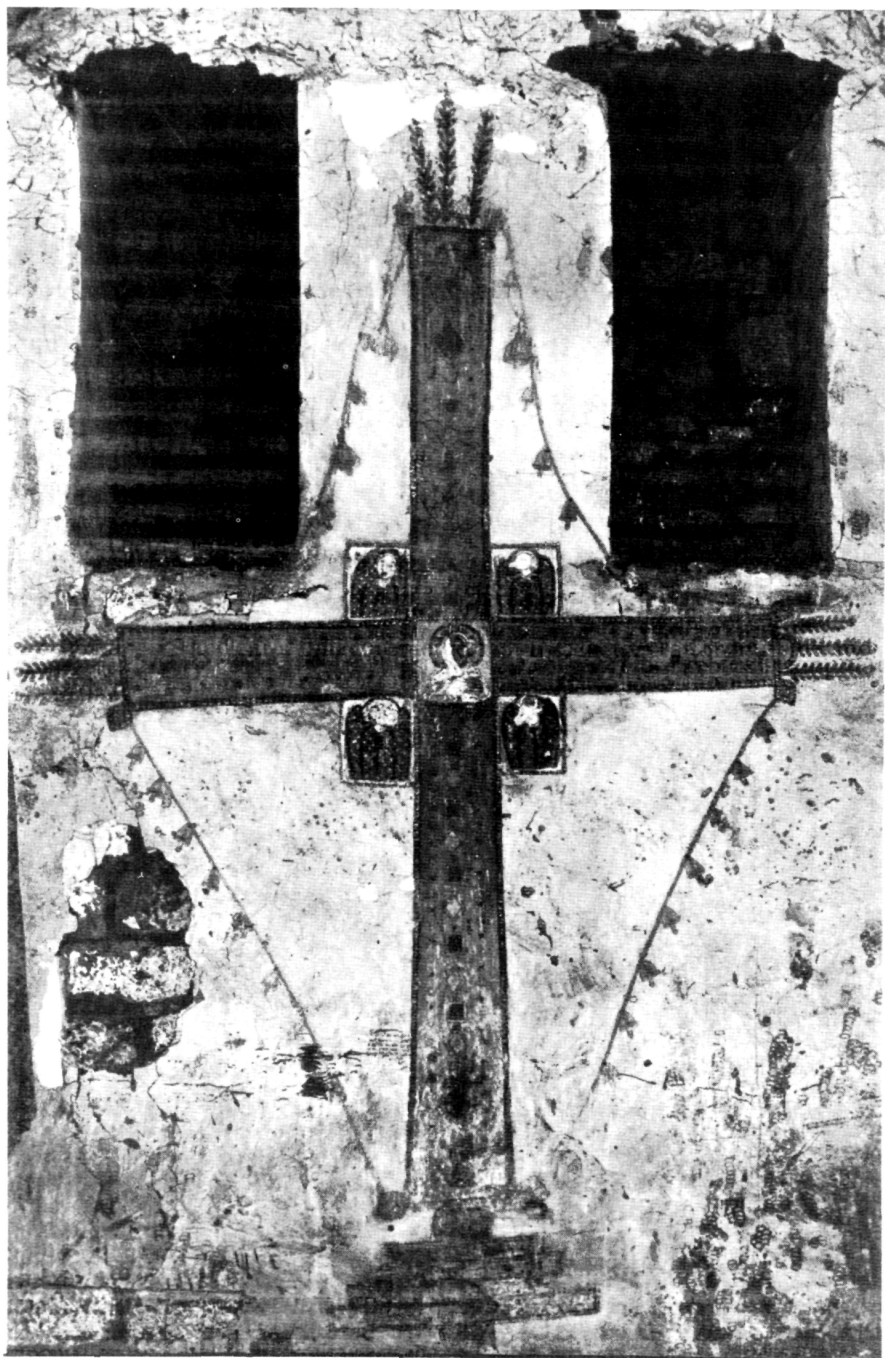
Der erste Typus betont das Kreuz, dem die Gestalt Christi und die vier Tiergestalten untergeordnet sind (Abb. 1-2). Der andere Typus enthält zwar die gleichen Komponenten, unterscheidet sich aber vom ersteren durch eine

1 Dies ist die revidierte und erweiterte Version eines Vortrags, den ich auf dem »Internationalen Symposium für nubische Wandmalereien« in Nieborow (29. bis 31. August 1989) hielt. Ich möchte unseren polnischen Gastgebern bei dieser Gelegenheit nochmals herzlich für ihre Gastfreundschaft danken, insbesondere den Herren Dr. Wladimir Godlewski und Dr. Stefan Jakobielski, den Organisatoren des Symposiums. Frau B. Mierzejewska vom Warschauer Nationalmuseum bin ich für ihre Bemühungen, Spuren des verlorenen Dzialynski-Reliquariums ausfindig zu machen, zu Dank verpflichtet, ebenso den Kollegen William Adams, Robin Cormack, Paul van Moorsel, Maggie Rassart-Debergh, und Piotr Scholz für die wertvollen Anmerkungen und Vorschläge zum Thema meines Vortrags, die ich während unseres Zusammenseins in Warschau von ihnen erhielt. Im letzten Stadium der Niederschrift dieser Arbeit hatte ich Gelegenheit zu einer aufschlußreichen Unterhaltung mit Frau Dr. Christa Belting-Ihm, der ich ebenfalls von Herzen meinen Dank aussprechen möchte.

2 Eine Periodisierung nubischer Kunst unternahm: K. Michaloswki, *Faras, Wall Paintings in the Collection of the National Museum in Warsaw*, Warschau, 1974, 28 ff., mit früherer Literatur. Siehe auch M. Martens-Czarnecka, *The Birth of the Multicolour Style, Nubian Letters* 12, 1988, 6-14.



1. Das Kreuz aus Faras im Warschauer Nationalmuseum (Verfasserin).



2. Das Kreuz aus der südlichen Kapelle der Faras-Kathedrale, Nationalmuseum Khartum
(Michalowski, *Faras, die Kathedrale aus dem Wüstensand*, Taf 124)

gänzlich andere Anordnung der Verhältnisse: den Mittelpunkt der Komposition stellt Christus dar, von einer Mandorla umrahmt und von vier Wesen mit ausgebreiteten Flügeln umgeben, während das Kreuz in den Hintergrund tritt (Abb. 3)³. Angesichts des sehr fragmentarischen Zustands überlieferter nubische Kunstwerke ist es ein ausgesprochen glücklicher Zufall, daß wir zwei verschiedene Typen der Darstellung unseres Motivs nachweisen können. Die Tatsache, daß zwei Typen der Darstellung vorhanden sind, spricht für die Popularität des Motivs in der nubischen Kunst jener Epoche und betont die Wichtigkeit der Verbindung von Kreuz und Theophanie als den ständig wiederkehrenden und ursprünglichen Merkmalen nubischer Ikonographie: Anhaltspunkte für den Forscher auf seiner Suche nach entfernten Beziehungen und möglichen Quellen der Eingebung.

Wir werden versuchen, die Einzigartigkeit des nubischen Motivs zu umreißen, indem wir Berührungspunkte aufdecken und Züge nachweisen, die es mit ähnlichen Motiven in anderer, doch einschlägiger künstlerischer Umgebung und in anderen Zusammenhängen gemeinsam hat. Dieses Verfahren findet seine Rechtfertigung durch den ikonenhaften Charakter nubischer Wandmalerei sowie durch das Fehlen eines konsequenten Ausschmückungsprogramms, in dem jede Ikone einen vorbestimmten Platz einnehmen würde. Im folgenden die beiden Varianten des nubischen Motivs von Kreuz und Theophanie und ihre jeweiligen Darstellungen.

Typ A: *Das Kreuz mit Theophanie*⁴.

Die schönsten Beispiele für ein Kreuz mit Christi Brustbild im Zentrum und den vier Wesen zwischen den Armen nahe am Medaillon wurden in der nördlichen Vorhalle der Kathedrale von Faras gefunden. Sie sind nahezu identisch. Das eine befindet sich jetzt im Warschauer Nationalmuseum (Abb. 1), das andere im Nationalmuseum von Khartum⁵. Unsere Beschreibung bezieht sich auf die Darstellung in Warschau, da wir nur diese zu Gesicht bekommen konnten.

Das Kreuz ist wunderschön, eine doppelte *crux gemmata* von über zwei Metern Höhe (2.08). Es befand sich ursprünglich an der Westmauer der nörd-

3 P. van Moorsel, Une théophanie nubienne, *Rivista di archeologia cristiana* 42, 1966, 297-316, nennt diese Darstellungen »théophanies avec la croix«.

4 Ein ziemlich vollständiger Katalog der bekannteren Darstellungen dieses Typs befindet sich bei P. van Moorsel, Die Nubier und das glorreiche Kreuz, *BABesch* (= *Bulletin Antieke Beschaving*) 47, 1972, 131.

5 K. Michalowski, *Faras, die Kathedrale aus dem Wüstensand*, Zürich-Köln, 1967, Taf. 87-89, 161-2. Zur jetzt in Warschau befindlichen Darstellung vgl. auch: Ders., *Faras, Wall Paintings*, Taf. 54, 243-250.

lichen Vorhalle in einer Höhe von 1.50 m über dem Boden. Das »doppelte« Kreuz entsteht dadurch, daß sich vier gleich kurze Balkenansätze zu längeren und entwickelteren entfalten. Das Kreuz steht auf einer Stufen-Plinthe mit Darstellungen des Erdballs (zwei oberhalb und eine unterhalb der Plinthe). Unter dem am tiefsten gelegenen Erdball sind noch die Überreste eines Kolbens zu sehen. Auf jeder Seite der Stufen schlagen drei blühende Zweige aus. Dekorative Glockengirlanden sind an den Endpunkten des Kreuzes aufgehängt, und zwar sowohl an den kürzeren als auch an den längeren Balkenenden. Durch die Verbindung zwischen den Endpunkten der kleineren und der größeren Kreuze entsteht ein Geflecht von geometrischen Mustern, unter denen jenes Quadrat hervorragt, das die Gotteserscheinung in der Mitte der Komposition umschließt und ihre Zentralität und Wichtigkeit unterstreicht. Mehr als ein Moment der Darstellung deutet darauf hin, daß die Inspirationsquelle ein reales, dreidimensionales Kreuz war: die Grundfarbe scheint auf Gold hinzuweisen; die Perlen und Edelsteine, die das Kreuz in lebhaftem Grün und Rot verzieren, sowie die doppelten Konturen verweisen auf Metalleinfassungen; Plinthe und Kolben dienen dem Zweck, das Kreuz im Boden zu verankern; die Glockengirlanden sind vielleicht Ausdruck einer ortsgebundenen, recht verbreiteten Form liturgischer Verzierung des Kreuzes⁶; und nicht zuletzt läßt die Titelschrift *σταυρος* darauf schließen (s. unten S. 192), daß hier eine Reliquie des wahren Kreuzes verehrt wurde.

Das Brustbild Christi erscheint auf einem grünen Hintergrund in einem mit Perlen und Gemmen besetzten Medaillon. Die Farben des Medaillons korrespondieren mit jenen auf der Darstellung des Kreuzes, wobei der einzige Unterschied in den verschiedenen Flächendimensionen liegt. Der Mantel Christi ist in schwarz-braunen Tönen gehalten, identisch mit den Farbkonturen des Kreuzes; die Tunika ist grün, dem grünen Hintergrund entsprechend, und mit roten *clavi* (nur einer sichtbar) versehen; der Heiligenschein erscheint gelb in rotem Rahmen und enthält ein grünes Kreuz.

Der juwelenhafte Charakter des Kreuzes wird durch die Anordnung und Darstellung der vier apokalyptischen Wesen noch unterstrichen. Aus den Flügeln, die mit augenförmigen Flecken versehen sind, treten die Köpfe radial aus dem zentralen Medaillon hervor und erscheinen zwischen den Armen des Kreuzes in Chi-Form. Art und Farben der Darstellung der vier Tiere spiegeln auch hier den übrigen Teil der Gesamtkomposition wider. In Form und

6 Girlanden erstrecken sich zwischen den Balkenenden einiger der früheren koptischen Kreuze, die in Kellia gefunden wurden. Vgl. M. Rassart-Debergh, *Quelques croix kelliotes*, in: *Nubia et Oriens Christianus*, Festschrift für C. Detlef G. Müller zum 60. Geburtstag, Hrsg. P. O. Scholz, R. Stempel, Köln, 1987, Abb. 3, 4, 6, 9, 12. Für die Darstellung des Golgatha-Kreuzes siehe: A. Frolow, *Numismatique byzantine et archéologie des lieux saints au sujet d'une monnaie de l'impératrice Eudocie (V^e siècle)*, in: *Mémorial Louis Petit, Mélanges d'histoire et d'archéologie byzantines*, Bucarest, 1948 (*Archives de l'Orient Chrétien*, 1), 78-94, bes. S. 90.

Anlage bilden die vier Tiere eine Fortsetzung des zentralen Medaillons und streben auf das innere Viereck zu, das von den Glockengirlanden geformt wird. Die gesamte Komposition ist als ein Ineinandergreifen geometrischer Formen angelegt, wobei das Kreuz die Zentrale Achse, das Brustbild Christi den eigentlichen Mittelpunkt darstellen.

Die vier Tiere sind durch griechische Inschriften als **ΜΕΛΙΤΩΝ** (der Mann), **ΑΓΡΑΜΜΑΤΑΠ** (der Adler), **ΠΑΡΑΜΥΡΑ** (der Löwe) und **ΠΕΙΟΥΡΟΥΘΙΟΝ** (der Stier) gekennzeichnet. Diese Inschriften gehen auf magische koptische Namen zurück und kommen auf allen nubischen Darstellungen von Kreuz-Theophanien vor⁷. Da die vier Tiernamen magischen koptischen Texten entstammen, liegt die Annahme nahe, daß ihr Auftreten in der nubischen Wandmalerei hinsichtlich Ausmaß und Bedeutung ebenfalls auf koptische Einflüsse zurückgeht, zumindest teilweise. Wir haben außerdem festgestellt, daß sowohl die Liturgie als auch die Magie der Kopten ihre Aufmerksamkeit sehr oft den vier **ζων**⁸ zuwenden. Diese vier Wesen werden als ganz besondere Gruppe von Engeln⁹ angesehen, körperlos (**ΑΣΩΜΑΤΟΣ**)¹⁰, mächtig (**ΕΤΘΜΒΟΜ**)¹¹, mit sechs Flügeln ausgestattet (**ΒΑΘΟΥΡΤΗΛ**)¹² und den Streitwagen Gottes mitführend (**ΖΑΡΜΑ**)¹³. Liturgische und magische Texte erwähnen den Ruf der vier Tiere **ΑΡΙΟΣ**, **ΑΡΙΟΣ**, **ΑΡΙΟΣ**¹⁴. Eine Inschrift mit diesen drei Wörtern befindet sich neben der Theophanie in Abdallah Nirqi¹⁵. Aus den liturgischen Texten geht hervor, daß der 8. Hatūr als Tag der vier Tiere gefeiert wurde, und in den magischen Texten wurden ihnen, wie wir sahen, Namen verliehen¹⁶. Sie haben die Funktion von Fürsprechern der Gläubigen, da sie Gottes Thron nahe sind¹⁷. Die Bedeutung, die die koptische Liturgie sowie die Magie den vier Tieren beilegt, könnte besonders für die nubischen Darstellungen wichtig sein, da diese oft in ein und derselben Kirche vervielfältigt wurden und an verschiedenen Orten (nicht einmal sehr zentral gelegenen) auftauchen. Manchmal erscheinen sie in Begleitung des Stifters, wie in Abdallah Nirqi¹⁸. Diese Kennzeichen könnten sehr wohl auf eine Votivmalerei hinweisen.

7 C. Detlef G. Müller, *Die Engellehre der koptischen Kirche*. Untersuchungen zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit in Ägypten, Wiesbaden, 1959, 294, 312; Michalowski, *Faras, Kathedrale*, 235, Anm. 173.

8 Müller, 145.

9 Ebenda, 83.

10 Ebenda, 145, 150.

11 Ebenda, 298.

12 Ebenda, 298, 314.

13 Ebenda, 145, 298.

14 Ebenda, 146, 298, 311, 314.

15 Van Moorsel, *BABesch*, 131.

16 Müller, 150, 270.

17 Ebenda, 138, 142, 146.

18 Van Moorsel, *RAC*, 300; *BABesch*, 131.

Abgesehen von den vier Inschriften, die auf die Wesen bezogen sind und in ihrer Nähe stehen, ist das nun in Warschau befindliche Faras-Kreuz von einer Titelschrift begleitet:

ΙC Ο ΧC

CΤΑΥΡΟC

Das Faras-Kreuz in Khartum enthält eine längere Inschrift:

ΙC Ο ΧC CΗΡ ΤΟΥ ΚΟCΜΟΥ

CΤΑΥΡΟΥ¹⁹.

Die meisten Kreuze der Gruppe A wurden in der Kathedrale von Faras gefunden. Sie ähneln sich mehr oder weniger und korrespondieren mit dem oben beschriebenen Beispiel in Warschau²⁰. Zwei weitere Beispiele der Gruppe A aus Faras betonen die Vorherrschaft des Kreuzes vor der Theophanie jedoch noch deutlicher. Das Kreuz in der Chiesa del fiume hat außer den Glockengirlanden auch ein *velum*²¹. Am Kreuz der südlichen Kapelle der Kathedrale von Faras, das sich jetzt in Khartum befindet (Abb. 2)²², ist die Theophanie im Mittelpunkt viel kleiner, so daß sie wie ein Zusatz erscheint. Die drei als Verlängerung der Armbalken des Kreuzes hervorstechenden Zweige unterstreichen diesen Wandel der Proportionen noch mehr. Der Oberkörper Christi ist von einem Viereck umschlossen, das — weit mehr als die *clipei* in den anderen Darstellungen desselben Motivs — ein integraler Bestandteil des Kreuzes zu sein scheint. Die vier Tiere stehen aufrecht um Christus herum und sind, wie er, quadratisch umrahmt, wodurch das Kernstück des Kreuzes in eine Art Schachmuster verwandelt wird. Ein Motiv, das den meisten Darstellungen vom Typ A verlorengegangen ist, ist diesem Kreuz mit demjenigen in der Chiesa del fiume gemein: der Kopf Adams unten zu Füßen des Kreuzes²³. Wie das Warschauer Kreuz, ist auch dieses von Glockengirlanden umgeben. Das Kreuz von Khartum ist 3.55 m hoch und 50 cm über dem Boden dargestellt. Michalowsky datiert es ins frühe 11. Jahrhundert und behauptet, daß es einer ähnlichen Darstellung aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts nachgemacht sei²⁴.

19 Michalowski, *Faras, Kathedrale*, Taf. 88 und S. 161.

20 Die einzige Abweichung von der Regel ist die Darstellung in der Raphaelskirche in Tamit aus dem frühen 11. Jahrhundert, die den Darstellungen in Faras sehr ähnlich ist: U. Monneret de Villard, *La Nubia Medioevale IV*, Kairo, 1953, Taf. 154.

21 Ebenda, Taf. 146,4 und 147,1.

22 Michalowski, *Faras, Kathedrale*, 124 f, Taf. 44.

23 Eine der ersten Kreuzesdarstellungen mit dem Brustbild Christi im Mittelpunkt ist in der Adamskapelle der Grabeskirche in Jerusalem bezeugt (siehe unten).

24 Michalowski, *Faras, Kathedrale*, 125.



3. Das Abdallah-Nirqi-Kreuz (P. van Moorsel, in: Michalowski, *Faras, Wall Paintings*, Abb. 40).

Typ B: *Die Theophanie mit Kreuz.*

Der bedeutendste Vertreter dieses Typs wurde von niederländischen Archäologen an der Ostmauer des südlichen Chorgangs der Kirche in Abdallah Nirqi entdeckt (Abb. 3)²⁵. Die Komposition wird von einer ovalen Mandorla beherrscht, die das Brustbild Christi mit Buch und Segensgebärde umrahmt. Die Innenfläche der Mandorla ist symmetrisch unterteilt durch den Kopf Christi (mit gekreuztem Heiligenschein), Brust und Schultern. Die Mandorla ist von vier Tieren umgeben, deren Köpfe strahlenförmig aus ihr herausragen und deren augenbesetzte Flügel um sie herum angelegt sind. Die Flügelspitzen verschlingen sich an den vier Hauptpunkten der Komposition, wodurch um das mit Edelsteinen besetzte Kreuz ein kontinuierlicher Umriss entsteht. Das Kreuz an sich ist zwischen der Mandorla Christi und dem größeren Oval, das durch die Umrisse der Flügel entsteht, nur teilweise sichtbar. Es ist somit vollständig eingeschlossen und wird weitgehend von den beiden konzentrischen Ovalen verborgen, die der Komposition ihren Brennpunkt verleihen. Die Tiere sind durch begleitende Inschriften ausgewiesen wie im Typ A. Außerdem befindet sich neben der Darstellung von Abdallah Nirqi eine dreifache *αἰῶς*-Inscription, die als Beweis für den gehobenen liturgischen Charakter dieses Werks interpretiert worden ist²⁶.

Die Kreuzdarstellung aus Abdallah Nirqi wird von Paul van Moorsel aus stilistischen Gründen in die Jahre zwischen 976 und 999 datiert, die Amtszeit von Bischof Petros I. von Faras²⁷. Vom stilistischen Standpunkt aus läßt sich diese Zeitspanne bis zum Beginn des 11. Jahrhunderts ausweiten. Vergleicht man das Portrait des Bischofs Marianos (1107-1039)²⁸ mit demjenigen von Petros I., so lassen sich die gleichen Züge wahrnehmen: ein flaches, ovales Gesicht mit schwarzen Umrissen, von einem gleichförmigen Haarstreifen umgeben, linear-geometrische Konturen der sehr hoch angesetzten, schwarz-farbenen, kleinen Ohren und eine dekorative Aufteilung des schwarzen Barts. Da die gleichen Züge an den Darstellungen der *imago clipeata* Christi sowohl in Abdallah Nirqi als auch in Faras auftreten, scheint es mir, daß die hier behandelten Theophanien, grob gesprochen, der gleichen stilistischen Periode nubischer Wandmalerei angehören. Die Unterscheidung der beiden Typen ist deshalb eher eine ikonographische als eine chronologische.

25 A. Klasens, *De Nederlandse opgravingen in Nubië, tweede seizoen: 1963-1964*, *Phoenix* 10, 1964, 147-156; Van Moorsel, *RAC*, 297-316; Ders., *BABesch*, bes. 129-131.

26 Van Moorsel, *BABesch*, 131 f.

27 Ebenda. Zum Porträt des Bischofs Petros I. siehe Michalowski, *Faras, Kathedrale*, Taf. 57.

28 Michalowski, *Faras, Kathedrale*, Taf. 81; siehe auch S. 186 bezügl. der Liste der Bischöfe von Faras. Siehe auch: S. Jakobielski, *Portraits of the Bishops of Faras*, in: J. M. Plumley, Hrsg., *Nubian Studies, Proceedings of the Cambridge Symposium 1978*, Warminster, 1982, 127-133.

Typ B wird ebenfalls durch ein sehr beschädigtes Fresko in der Kathedrale von Faras belegt²⁹. Es scheint demjenigen in Abdallah Nirqi sehr nahestehen. Die Armbalken des Kreuzes von Faras erscheinen im Vergleich zu den anderen Momenten der Komposition noch kleiner. Den Hintergrund der Mandorla bildet ein ziegelartiges Muster, das ebenfalls in einer anderen, sehr beschädigten Theophanie, in Kulubnarti, vorkommt, wo jedoch das Kreuz völlig fehlt³⁰. In einer kleinen Kirche in Sonqi Tino ist auf einer Seitenwand der mittleren westlichen Nische eine andere Theophanie ohne Kreuz und mit ziegelartigem Hintergrund dargestellt³¹.

Das Vorkommen von Theophanien mit und ohne Kreuz in ein und derselben stilistischen und ikonographischen Gruppe von Darstellungen, die der gleichen Zeitspanne nubischer Wandmalerei zugehören, deutet auf die Theophanie als den Ausgangspunkt der Darstellungen vom Typ B hin. Was den Typ A anbelangt, war der Ausgangspunkt der diesbezüglichen Darstellungen meines Erachtens das Kreuz, genauer gesagt: das Kreuz mit dem Brustbild Christi im Mittelpunkt. Dieser Typ soll im Zentrum unserer Untersuchungen stehen. Den anderen Typ, die Theophanie, ein vielschichtigeres und bereits eingehender untersuchtes Thema³², werden wir im Auge behalten, doch wird er zu den Untersuchungen nur als Bestandteil der Kompositionen vom Typ A herangezogen werden, d.i. dem Kreuz mit Theophanie.

Zwei separate Motive treffen in der nubischen Wandmalerei vom Typ A zusammen: 1) Das Kreuz mit der *imago clipeata Christi* an der Überkreuzung der Arme; und 2) Die Theophanie Christi mit den vier apokalyptischen $\alpha\omega\alpha$. Als Beispiel für die Vereinigung dieser beiden Themen sind die nubischen Darstellungen einmalig, während die beiden Komponenten für sich allein in der christlichen Ikonographie wohl bekannt sind. Um den kunsthistorischen Hintergrund im eigentlichen Nubien zu veranschaulichen, soll hier sowohl eine geschichtliche und geographische Übersicht über die Verteilung dieser

29 Van Moorsel, *RAC*, Abb. 2, S. 304.

30 W. Y. Adams, The University of Kentucky Excavations at Kulubnarti, 1969, in: *Kunst und Geschichte Nubiens in christlicher Zeit*. Ergebnisse und Probleme auf Grund der jüngsten Ausgrabungen, Hrsg. E. Dinkler, Recklinghausen, 1970, 141-155, Abb. 121.

31 S. Donadoni, Les fouilles à l'église de Sonqi Tino, in: *Kunst und Geschichte Nubiens*, 209-216, Abb. 192.

32 F. van der Meer, *Maiestas Domini*. Théophanies de l'Apocalypse dans l'art chrétien, Città del Vaticano, 1938. Für die nubischen Theophanien siehe Van Moorsel, *RAC* und *BABesch*. Siehe auch Christa Ihm, *Die Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts*, Wiesbaden, 1960; Christa Belting-Ihm, Theophanic Images of Divine Majesty in Early Medieval Italian Church Decoration, in: *Italian Church Decoration of the Middle Ages and Early Renaissance; Functions, Forms and Regional Traditions*. Ten Contributions to a Colloquium held at the Villa Spelman, Florence, Hrsg. by W. Tronzo, Florenz, 1988, 43-59.

Motive als auch ein Versuch, mögliche Kontaktstellen zwischen beiden Motiven außerhalb Nubiens aufzuweisen, folgen.

Das Kreuz mit der *imago clipeata Christi* am Schnittpunkt der Arme ist in der christlichen Kunst des Ostens weit verbreitet. Seine Wurzeln gehen auf die kaiserliche christliche Kunst des 4. Jahrhunderts zurück, wie das Bronzekreuz in Aquileia beweist³³. Kreuze mit einer Kaiserfigur im Zentrum tauchen immer wieder in der byzantinischen Kunst des Mittelalters auf und stellen eine eindeutige Sondergruppe der Kreuz-Ikonographie dar, die starken Einfluß auf die westliche Kaiser-Ikonographie hatte. Aus präikonoklastischer Zeit sind auch »Chi«-Varianten dieser Kaiser-Ikonographie überliefert, und diese könnten einen indirekten Einfluß auf die nubischen Kreuze gehabt haben. Ich denke zum Beispiel an ein Paar goldener Armbänder aus der Dumbarton Oaks Sammlung (Acc. nos. 38.64-65), die aus dem Reifen und einem mit Münzen besetzten zentralen Element hergestellt sind³⁴. Dieses zentrale Element besteht aus fünf Münzen, die Chi-förmig angeordnet sind: die größere in der Mitte stellt den Kaiser Heraclius (610-641) dar, die vier kleineren, symmetrisch um die größere Münze herum angeordnet, zeigen vier andere byzantinische Kaiserköpfe. Ross nimmt an, daß die Armbänder, obwohl wahrscheinlich in Ägypten hergestellt, stilistisch Konstantinopel verpflichtet sind.

Möglicherweise wurde der Übergang vom Kreuz mit Kaiserbüste im Schnittpunkt zum Kreuz mit der *imago clipeata Christi* an derselben Stelle durch das Vorhandensein eines anderen Zweiges der gleichen Ikonographie im 4. bis 6. Jahrhundert erleichtert: den Kreuzeskompositionen mit heidnischen Gottheiten im Zentrum. So befindet sich zum Beispiel in der Dumbarton Oaks Sammlung eine italienische(?) viereckige Schmuckplatte aus Bronze (Acc. no. 56.19; 8/7,9 cm) aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, die am Schnittpunkt des Kreuzes in einem Medaillon den Dionysos(?) zeigt, umgeben von Personifizierungen der vier Jahreszeiten in den Winkeln der Kreuzesbalken (Abb. 4). Die Balken sind mit Körben von Früchten dekoriert³⁵. Ein griechischer Teppich aus dem 5. Jahrhundert, der 1963 von Klaus Wessel veröffentlicht und als »ein ziemlich durchschnittliches Stückchen Massenware« bezeichnet wurde, zeigt im Zentrum des Kreuzes den persischen Gott Mithras und in den

33 C. Cechelli, I singolari cimeli del Museo di Aquileia, in: *Studi Aquileiesi offerti il 7 Ottobre 1953 a Giovanni Brusin* ..., Aquileia, 1953, 246; J. Déer, Das Kaiserbild im Kreuz, *Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte* 13, 1955, 48-122, Taf. X/2 und XI/2; R. Warland, *Das Brustbild Christi*. Studien zur spätantiken und frühbyzantinischen Bildgeschichte, Rom, Freiburg, Wien, 1986 (Römische Quartalschrift, 41. Supplementheft), 125 f.

34 M. C. Ross, *Catalogue of the Byzantine and Early Medieval Antiquities in the Dumbarton Oaks Collection*, Bd. 2: *Jewelry, Enamels, and Art of the Migration Period*, Washington, D.C., 1965, Nr. 46, Taf. XXXVII, 44-46.

35 Ebenda, Bd. 1: *Metalwork, Ceramics, Glass, Glyptics, Paintings*, 1962, Nr. 59, Taf. XXXVII, 52-53.



4. Dionysos (?) -Schmuckplatte aus Bronze in der Dumbarton-Oaks-Sammlung, Acc. No. 56.19 (Dumbarton Oaks Collection).

Winkeln vier Löwen³⁶. Es ist natürlich vorstellbar, daß diese Darstellungen nichts weiter sind als dekorative Schemata³⁷, doch selbst diesen läßt sich immer eine symbolische Bedeutung zuschreiben: die heidnischen Gottheiten unterwerfen sich der Macht des Kreuzes oder: die hergebrachte Glücksbringer-Eigenschaft der Objekte, die durch Götter ausgeschmückt werden, erhält erst durch das Kreuz universale Bedeutung.

Aus frühchristlicher Zeit sind mehrere koptische Textilien erhalten, auf denen im Zentrum des Kreuzes die Büste einer unbekannten Person erscheint, umgeben von runden oder rechteckigen Umrißlinien³⁸. Wahrscheinlich handelt es sich um Begräbnisobjekte, die die Verehrung des Toten für das Kreuz und seine Hoffnung auf Erlösung durch dieses ausdrücken sollten. Das Kreuz wurde im koptischen Ägypten häufig dargestellt, nicht nur im Rahmen der Totenbestattung, sondern zwecks Ausschmückung von Kirchen. In frühchristlicher Zeit war es in armen klösterlichen Milieus wahrscheinlich ein Ersatz für szenische Darstellungen³⁹.

Seltsamerweise ist uns keine Darstellung des Brustbilds Christi am Schnittpunkt der Kreuzbalken aus der Zeit vor dem 6. Jahrhundert bekannt. Dies könnte darauf zurückzuführen sein, daß durch Zufall nichts dergleichen auf uns gekommen ist, doch ist diese Annahme unwahrscheinlich, wenn man bedenkt, daß aus dem 6. und 7. Jahrhundert eine relativ große Anzahl solcher Darstellungen erhalten ist. Zu dieser Tatsache sollten wir zwei weitere Umstände hinzuziehen, die für Ursprung und Entwicklung des Motivs von höchster Bedeutung sind: a) die meisten der frühesten Darstellungen eines Kreuzes mit der *imago clipeata Christi* sind syrisch-palästinensischer Herkunft; b) ihr Auftauchen fällt mit der Einführung der Ikone als Kultobjekt zusammen.

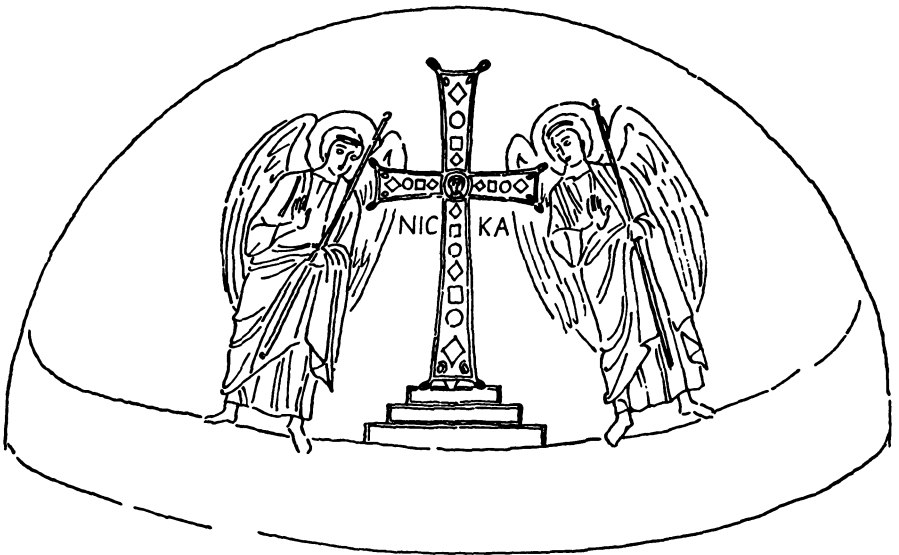
Die Tatsache, daß die große Mehrheit der bekannten, aus dem 6. und 7. Jahrhundert stammenden Kreuze mit dem Brustbild Christi im Schnittpunkt syro-palästinensischen Ursprungs ist, läßt die Annahme gerechtfertigt erscheinen, daß sich zumindest eine der Quellen dieses Motivs aufspüren läßt,

36 K. Wessel, *Koptische Kunst; Die Spätantike in Ägypten*, Recklinghausen, 1963, 236, Taf. XXII.

37 Wie Wessel, 236, und Warland, 126.

38 Mehrere Beispiele, sämtlich aus der Zeit vor dem 6. Jh., befinden sich in: *Koptische Kunst, Christentum am Nil*. Katalog einer Ausstellung 3. Mai bis 15. August 1963 in Villa Hügel, Essen, Nr. 315, 331, 335, 346 (sehr ähnlich den griechischen Mithras-Textilien, Anm. 35). Andere koptische Textilien zeigen einen Reiter im Zentrum, umgeben von vier Eroten oder Tänzern in »Chi«-förmigem Kompositionsschema. Vgl. dazu A. Badawy, *Coptic Art and Archaeology: The Art of the Christian Egyptians from the Late Antique to the Middle Ages*, MIT, 1978, Nr. 4.71, 4.80, 4.94.

39 Zum Beispiel in den Kellia und Esna. Bezüglich der Kellia vgl. Rassart-Debergh (Anm. 6) mit vorangehender Bibliographie; bezüglich Esna vgl. J. Leroy, *Les peintures des couvents du désert d'Esna*, Kairo, 1975 (Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 94), XV, bes. Anm. 3.



5. Die Apsis-Darstellung der Adamskapelle bei der Grabeskirche (Rekonstruktion Ihm, *Die Programme*, 90, Abb. 24).



6. Bobbio-Ampulle Nr 4 (Grabar, *Ampoules*, Taf XXXV)

und zwar in Verbindung mit dem *loca sancta*-Kult. Die diesbezüglichen Schlüsseldarstellungen sind jene, die mit dem Heiligen Grab in Jerusalem in direkter Verbindung stehen: ein Apsis-Mosaik aus der Kapelle Adams (Abb. 5)⁴⁰ und drei Bobbio-Ampullen, Nr. 3, 4, 5 (Abb. 6)⁴¹. Das jetzt verlorengegangene Apsis-Mosaik zeigt zwei in Anbetung des Kreuzes versunkene Engel⁴². Quaresmius bezeugt ausdrücklich das Vorhandensein und die Stelle eines Christus-Brustbildes in einem Medaillon am Kreuz: »*crux Domini et in medio eius et circulo est effigies Salvatoris...*«. Die drei Bobbio-Ampullen sind identisch: das Kreuz mit einem sehr großen Medaillon Christi stellt das Kernstück einer Kreuzigungsszene mit den sonst vertrauten Beteiligten dar (den zwei gekreuzigten Schächern, Maria und Johannes, zwei Soldaten bzw. Anbetern zu Füßen des Kreuzes und Sol und Luna darüber). Das Kreuz besteht aus Palmholz und ist zum größeren Teil von dem sternbesetzten Medaillon bedeckt, so daß die *imago clipeata Christi* die Szene vollständig beherrscht.

Eins der verwirrendsten Probleme, die sich bei der Ikonographie der Jerusalemer Ampullen stellen, ist die Vielfalt der Kreuzigungs-Typen. Es gibt die sogenannte historische Kreuzigung, auf der der ganze Körper Christi mit einem *colobium* dargestellt ist (Monza Nr. 12, 13; Bobbio Nr. 7), und es gibt den Typ mit dem Brustmedaillon Christi auf dem Kreuz (Monza Nr. 7, 14, 15; Bobbio Nr. 6, 18). Die Kreuzigung mit der *imago clipeata Christi* im Schnittpunkt erscheint auf den bisher bekannten Ampullen am seltensten. Tatsächlich entstammen alle drei hier besprochenen Ampullen aus ein und demselben Guß-Modell. Es steht außer Zweifel — wie Grabar und Weitzmann dargelegt haben⁴³ — daß die Ikonographie der Evangelien szenen auf den Ampullen stark vom *loca sancta*-Kult beeinflusst ist und insbesondere die Kreuzigungsszene von der Verehrung der Reliquie des wahren Kreuzes geprägt ist. Die Vielfalt der Kreuzformen auf den Ampullen — ich beziehe mich hier auf die Kreuze, die in einem »nicht-szenischen« Kontext, in eigentlichen Adorationsszenen (wie auf Bobbio Nr. 1) oder als anikonische Verzierung auf der Rückseite mehrerer Ampullen (Monza Nr. 4, 12, 13; Bobbio Nr. 8) vorkommen — gibt uns Grund zu der Annahme, daß in der Grabeskirche eine Vielzahl dreidimensionaler Kreuze verehrt wurde. Die frühchristliche Kirche des Heiligen Grabes bestand aus einem riesigen architektonischen Komplex, in dem mehr als ein *locus sanctus* und mehr als eine Reliquie verehrt wurden. So berichtet beispielsweise Sophronius, er habe

40 Ihm, *Die Programme*, 90, Abb. 24.

41 A. Grabar, *Ampoules de Terre Sainte (Monza-Bobbio)*, Paris, 1958, Taf XXXIV-XXXVI.

42 Von Quaresmius im 17. Jahrhundert beschrieben; vgl. Ihm, *Die Programme*, 194-195

43 K. Weitzmann, *Loca Sancta and the Representational Arts of Palestine*, *Dumbarton Oaks Papers*, 28, 1974, 31-55.

zuerst vor dem Felsen von Golgotha gekniet und sich dann nach einer anderen heiligen Stätte umgesehen, nämlich derjenigen, an der die Reliquie des Kreuzes aufbewahrt wurde⁴⁴. Dementsprechend gab es in der Kirche mehrere Kapellen und mehrere Altäre. Die Kirche zog nicht nur viele Pilger an, sondern erhielt auch viele Schenkungen wertvoller liturgischer Gegenstände, darunter vor allem natürlich Kreuze (man erinnere sich an die berühmten Kreuzes-Donationen der Kaiser Konstantin, Theodosius und Eudokia⁴⁵). Es liegt nahe anzunehmen, daß der Entstehung des Ikonenkults seit dem 6. Jahrhundert — der sich aus dem Reliquien- und *loca sancta*-Kult herleitet⁴⁶ — auch in der Grabeskirche Ikonen zur Verehrung aufgehängt wurden, einige davon auf Kreuzen. Die himmlische Erscheinung des unsichtbaren Christus (alle Medaillons auf Ampullen sind mit Sternen besät) könnte also mit der historischen Stätte seines Martyriums verknüpft sein, wobei die Verheißung seiner Wiederkunft durch die realen Gegebenheiten seines Erscheinens unterstrichen wurde.

Man sollte nicht unbedingt für jedes einzelne Motiv in den Evangelien-szenen auf den Jerusalemer Ampullen nach einem Modell — sei es ein spezieller Gegenstand oder ein Brauch — Ausschau halten, denn viele dieser Motive haben symbolische, theologische Bedeutung; doch es ist schwierig, das Vorkommen verschiedener Typen von Vereinigung von Kreuz und *clipeus* Christi innerhalb einer ansonsten sehr homogenen Gruppe von *loca sancta*-Gegenständen anders zu erklären. Es wäre verfehlt, sich auf die Phantasie oder künstlerische Freiheit der Kunsthandwerker zu berufen, da dies dem damaligen Zeitgeist fernlag, und es wäre erkünstelt, wollte man für jede Variante eine symbolische oder theologische Bedeutung suchen. Andererseits wissen wir, daß es später während des Ikonoklasmus üblich wurde, eine Ikone aus verschiedenen Gründen am Kreuz aufzuhängen. Es könnte sein, daß dieser Brauch der Ikonophilen im 8. und 9. Jahrhundert nicht gänzlich neu war, sondern die Wiederbelebung einer Sitte, die vom 6. Jahrhundert an mit den *loca sancta* verbunden ist und somit eine Rechtfertigung für die Verehrung der Ikonen dargestellt haben könnte.

Tatsächlich haben wir es hier mit einem Parallelbeispiel zur Geschichte eines anderen Motivs zu tun: dem des toten Christus am Kreuz. Da sich das Motiv so gut für die ikonoklastische Polemik der zwei Naturen Christi

44 K. Schmalz, *Mater ecclesiarum, die Grabeskirche in Jerusalem*. Studien zur Geschichte der kirchlichen Baukunst und Ikonographie in Antike und Mittelalter, Strassburg, 1918, 59 ff. Für die Kreuzfahrerzeit siehe: Theoderich, *Guide to the Holy Land*, Engl. A. Stewart, 2. Ausg., New York, 1986, bes. 9-18.

45 Ebenda, 66 f.; M. Mundell Mango, *Silver from Early Byzantium*. The Kaper Karaon and Related Treasures, Baltimore, Walters Art Gallery, 1986, 194.

46 A. Grabar, *Martyrium; recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, Bd. 2: *Iconographie*, Paris, 1946, 343-357; E. Kitzinger, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, *Dumbarton Oaks Papers* 8, 1954, 83-150.

eignete, hat man es für typisch postikonoklastisch gehalten⁴⁷. 1966 mußte eine Ikone, die den toten Christus am Kreuz darstellt, früher datiert werden, da sie offensichtlich eine Beziehung zu Anastasius Sinaites' *Hodegos* aus dem späten 7. Jahrhundert hatte⁴⁸. *Hodegos* ist ein antimonophysitisches Handbuch, das die menschliche Natur Christi unterstreicht und seinen realen Tod, den leblosen Körper und die geschlossenen Augen als Argumente gegen die Monophysiten ins Feld führt. Während und nach dem Ikonoklasmus erhielten die gleichen Argumente sowie die visuellen Abbildungen, die sie illustrieren sollten, neuen Auftrieb und eine intensivere, ihrer Verbreitung zuträgliche theologische Grundlage, und zwar in einem Grade, daß man sie mit diesem Zeitraum identifizierte. Eben das könnte auch mit dem Brauch, eine Ikone mit einem Kreuz zu verbinden, geschehen sein. Die Geschichte unseres Motivs ging eigene Wege, aber es hat sicherlich von der allgemeinen Atmosphäre wachsender Achtung vor visuellem Material und der Nachfrage danach profitiert, wodurch die reale Existenz von Personen und Ereignissen aus der heiligen Geschichte bekräftigt wurde. Dieser Zeitgeist charakterisiert das 7. Jahrhundert und war auch in nachikonoklastischer Zeit weiterhin lebendig⁴⁹.

Die Gewohnheit, eine Ikone am Kreuz aufzuhängen, hat einen Vorgänger im kaiserlichen Kult der *tropea*, an denen Bildnisse des Kaisers angehängt wurden. Grabar zieht dieses Vorbild heran, um die Kreuze mit Christus-Medaillon zu erklären⁵⁰. Von diesem Gesichtspunkt aus ist es sicher plausibler, die Existenz eines Verbindungsgliedes im Übergangsprozeß von einer kaiserlichen Kultpraxis zu einer christlichen Praxis religiöser Symboldarstellung anzunehmen, und zwar ein Verbindungsglied aus dem religiösen Brauchtum des Christentums. Zur Entstehung des neuen Motivs haben sicherlich auch die bereits existierenden Büstenportraits von Kaisern auf Medaillons, die am Schnittpunkt der Kreuzesbalken angebracht waren, beigetragen.

Außer Kreuzesdarstellungen mit dem Brustbild Christi im Zentrum, die gemalt (wie in der Grabeskirche) oder im Relief (wie auf den Ampullen) überliefert sind, haben syro-palästinensische Künstler im 6. und 7. Jahrhundert auch dreidimensionale Kreuze geschaffen, in die an der gleichen Stelle das

47 J. R. Martin, *The Dead Christ on the Cross in Byzantine Art*, in: *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Mathias Friend, Jr.*, Hrsg. K. Weitzmann, Princeton, N.J., 1955, 189-196.

48 H. Belting und C. Belting-Ihm, *Das Kreuzbild im Hodegos des Anastasios Sinaites: Ein Beitrag zur Frage nach den ältesten Darstellung des toten Crucifixus*, in: *Tortulae: Studien zu altchristlichen und byzantinischen Monumenten*, Hrsg. W. N. Schumacher, Freiburg/Br., 1966, 30-39; A. D. Kartsonis, *Anastasis, the Making of an Image*, Princeton, N.J., 1986, Kap. 2 und 3.

49 K. Corrigan, *The Witness of John the Baptist on an Early Byzantine Icon in Kiev*, *Dumbarton Oaks Papers* 42, 1988, 1-11.

50 Grabar, *Ampoules*, 57.

Portrait Christi eingelegt war. Die dreidimensionalen Kreuze mit dem Portrait Christi erfüllen als liturgische Objekte die gleiche Funktion wie die Kreuze, an denen vermutlich Ikonen hingen. Ein derartiges Kreuz gehört zur Sammlung des Katharinenklosters am Sinai und stammt aus seinem Refektorium. Das Sinai-Kreuz ist aus Bronze, und das ungerahmte Brustbild Christi befindet sich auf der Vorderseite des Schnittpunkts. Die Gestalt der stehenden Maria nimmt die Rückseite ein⁵¹. Ein weiteres Beispiel ist das Kreuz von Antiochien, das die auffallenden Ausmaße von 149 cm Höhe und 95 cm Breite hat und auf beiden Seiten des Mittelpunkts ein Medaillon mit dem Portrait Christi aufweist. Es handelt sich um ein auf Holz aufgestelltes silbernes Kreuz, das 1986 anlässlich einer Ausstellung zu Ehren der Kaper Karaon-Sammlung in Baltimore rekonstruiert wurde⁵². Christi Portrait gehört zum sogenannten »syro-palästinensischen« Typ, der einerseits von einer Ikone im St. Katharinenkloster auf dem Sinai aus dem 6. Jahrhundert⁵³, andererseits von einem Sortiment Goldmünzen, das für die zweite Regierungsperiode Justinians II. (705-711) geprägt wurde, bekannt ist⁵⁴.

Wenn hier von der Verehrung oder, allgemeiner gesprochen, der Liturgie des Kreuzes im syro-palästinensischen Raum während der vorikonoklastischen Zeit die Rede ist, so haben wir verschiedene Formen des Gedenkens an das Kreuz von Golgotha im Sinn. Die Nähe zu den *loca sancta* ließ die Botschaft lebendig bleiben und sie mittels verschiedener Medien auf mannigfaltige Weise visuell zum Ausdruck gelangen. Eine Wandmalerei in einer Klosterkirche in Kellia zeigt die halbe Gestalt Christi im Mittelpunkt, der üblicherweise dem Brustbild allein vorbehalten ist⁵⁵. Ein syrisches Evangelienbuch von 633 enthält ein die volle Seite 284v einnehmendes gerahmtes Kreuz, ausgefüllt mit geschriebenem Text, und in seiner Mitte einen ähnlich gerahmten *clipeus* des ein Buch haltenden Christus mit Heiligenschein⁵⁶. Die beiden oberen unbeschriebenen Quadrate links und rechts des Kreuzes enthalten zwei Sterne, die unteren zwei hängende Buchstaben (Alpha und Omega). Die Sterne und die Buchstaben legen ihr zusätzliche Bedeutung bei, die mit

51 K. Weitzmann, I. Ševčenko, The Moses Cross at Sinai, *Dumbarton Oaks Papers* 17, 1963, 397, Anm. 48, Abb. 16.

52 Mundell Mango, *Silver from Early Byzantium*, Nr. 42, S. 192 ff.

53 K. Weitzmann, *The Monastery of Saint Catherine of Mount Sinai, The Icons*, Bd. 1, Princeton, N.J., 1976, B. 6.

54 A. Grabar, *L'iconoclisme byzantin*, Paris, 1957, 36 ff., Abb. 15, 16; R. Cormack, *Writing in Gold*, London, 1985, 98, Abb. 33. Siehe auch: E. Kitzinger, Some Reflections on Portraiture in Byzantine Art, in: Ders., *The Art of Byzantium and the Medieval West*, Bloomington, Ind., 1976, 256-269, bes. 261 ff.

55 M. Rassart-Debergh, Fouilles récentes aux Kellia, leur apport à la connaissance de l'art copte, *Annales d'Histoire de l'Art et d'Archéologie* 6, 1984, Taf. 1a.

56 J. Leroy, *Les manuscrits syriaques à peintures*, Paris 1964, Taf. 2; J. Abfal, *Syrische Handschriften*, Wiesbaden 1963, vor Tafel I (= Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Band V).

Matthäus 24-25 und der Verheißung der Wiederkunft Christi im Zusammenhang steht. Doch die ursprüngliche Verbindung zum Kreuz von Golgatha ist in der ersten Phase der Geschichte des Motivs immer gegenwärtig: das Kreuz, das als *praecursor Christi* dient, ist letztlich — nach dem apokryphen Petrus-Evangelium — das Kreuz von Golgatha⁵⁷. Die Identität ist visuell durch die Verwendung und Wiederverwendung eines und desselben Motivs ausgedrückt, dessen Ursprünge sich bis nach Jerusalem zurückverfolgen lassen. Ein Echo dieses Ursprungs ist selbst in jener kunstvollen, einmaligen Darstellung einer *imago clipeata* Christi am Kreuz des Apsis-Mosaiks aus S. Apollinare in Classe, Ravenna (Mitte des 6. Jahrhunderts) gegenwärtig⁵⁸. Dieses Kreuz besitzt natürlich zusätzliche Bedeutungsinhalte, da es Teil einer Verklärungsszene ist, da es auf der gleichen Achse mit dem heiligen Apollinarius liegt, usw.; und trotzdem ist der Zusammenhang mit Jerusalem gewahrt, insbesondere durch die Assoziation des Berges Tabor mit Golgatha. Timotheus von Antiochien betont die Entsprechung der beiden *loca sancta* als Stätten himmlischer Erscheinungen auf Erden⁵⁹.

Ich bin mir durchaus bewußt, daß ein Versuch, die Ursprünge eines Motivs, wie dasjenige des Kreuzes mit der *imago clipeata* Christi im Zentrum, mit so großer Streuung und einer so breiten Palette von Interpretationsmöglichkeiten zu umschreiben, anfechtbar sein muß. In der Tat bezieht sich die Annahme, daß die Wurzeln unseres Motivs auf Jerusalem und damit auf die vorausgesetzte Nähe zum Kreuz von Golgatha zurückgehen, nur auf die frühen Phasen der langen Geschichte dieses visuellen Motivs und schließt keinesfalls andere Bedeutungsinhalte und Interpretationen aus.

Die frühesten schriftlichen Quellen liefern andere, doch sich gegenseitig ergänzende Akzente und zusätzliche Konnotationen des Kreuzes in Verbindung mit einem Brustbild Christi. Die grundlegende christliche Quelle, die Christus und das Kreuz assoziiert, bezieht sich auf sein zweites Kommen (Matthäus 24,30)⁶⁰. Die Identität des Zeichens bei Matthäus und des Kreuzes wird im 4. Jahrhundert durch die Exegesen Cyrills von Jerusalem⁶¹, Johannes' Chrysostomos⁶², Ephräms des Syrers⁶³, und sogar, trotz anfänglichen Zögerns, des heiligen Hieronymus bestätigt⁶⁴.

57 M. R. James, *The Apocryphal New Testament*, Oxford, 1924, 92 f. Ähnliche Interpretation in: *Oracula Sibyllina* VI, 26-28; Johannes Chrysostomos, *De cruce et latrone homilia* II, 4, PG 49, 413 f.

58 E. Dinkler, *Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe*, Köln, 1964 (Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, 29).

59 PG 86, 256 ff. A. Frolow, *La Croix dans le ciel*, *Revue des études slaves* 27, 1951, 104-112.

60 Y. Christe, *La vision de Matthieu (Matth. XXIV-XXV)*, *Origines et développements d'une image de la seconde parousie*, Paris, 1973 (Bibliothèque des Cahiers Archéologiques, 10).

61 PG 33, 899.

62 In Matth. hom. 54, 4, PG 58, 537; *De cruce et latrone hom.* II, 4, PG 49, 413 f.

63 Hrsg. Lamy II, 408.

64 In Matt. 4, 24, PL 26, 180.

Der Weg zu diesen Exegesen wurde durch eine Reihe volkstümlicher Überzeugungen gebahnt, die seit dem 2. Jahrhundert schriftlich bezeugt sind. Die apokryphe Apokalypse des Elias aus dem 2. Jahrhundert spricht von der Wiederkunft Christi in einem Kreis von Tauben, dem das Kreuz vorausgeht⁶⁵. Die sogenannte *Epistola Apostolorum*, ebenfalls aus dem 2. Jahrhundert, betont in der äthiopischen sowohl als auch in der koptischen Version das Zeichen des Kreuzes als die Vorankündigung Christi bei seinem Kommen am Tage des Gerichts⁶⁶. Zwei spätere apokalyptische Schriften aus der Zeit vor der Mitte des 4. Jahrhunderts erzählen in sehr lebhafter Weise von zwei Wundern, in denen Christus aus einem Kreuz heraus lebendige Gestalt annimmt, in beiden Fällen in direktem Zusammenhang mit dem Versprechen seiner Wiederkunft. Die *Acta Xanthippae et Polyxenae* berichten von einem Kreuz, das von der östlichen Wand eines Raumes, an der es befestigt war, abrückte, um Christus den Weg zu bahnen, und der betenden Xanthippa erschien⁶⁷. Die bekehrten Künstler in den syrischen Urkunden von Oxyrhynchos haben eine ähnliche Vision mit einem Brustkreuz, das einer von ihnen an der Ostwand des Raumes, in dem sie gefangengehalten wurden, angebracht hatte⁶⁸. Wunder dieser Art leben im Volksglauben weithin fort, wie wir hier und da aus schriftlichen Quellen erfahren. So berichten die russischen Chroniken zum Beispiel von zwei Erscheinungen der Sonne am Schnittpunkt eines Kreuzes am Himmel, die sich in den Jahren 1104 und 1277 zugetragen haben sollen⁶⁹.

Diese Bekundungen sehr früher Identifikation von Christus und dem Kreuz im Zusammenhang mit der Wiederkunft Christi und der Rolle des Kreuzes als *praecursor* werden unter dem Gesichtspunkt dieser Diskussion durch Quellen ergänzt, die einen anderen Aspekt der Theologie des Kreuzes hervorheben: seine Kosmologie, mit speziellem Bezug auf den Schnittpunkt der Balken. Irenaeus hat wahrscheinlich als erster von dem fünften »Ende« eines Kreuzes gesprochen: »Et ipse habitus crucis fines et summitates habet quinque, duos in longitudine, et duos in latitudine, et unum in medio, in quo requiescit qui clavis affigitur«⁷⁰. Seine Ansicht ist Teil der allgemeineren und

65 G. Steindorff, *Die Apokalypse des Elias*, Leipzig, 1899 (TU NF II, 3a), 87; F.J. Dölger, *Sol Salutis*, 3. Ausg., Münster, 1972, 216.

66 C. Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung*. Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts, Leipzig, 1919 (TU III. Reihe, Bd. 13), 56-57; Dölger, *Sol Salutis*, 216; James, *The Apocryphal New Testament*, 485-503, bes. 490.

67 J. James, *Apocrypha anecdota*, Cambridge, 1893 (Texts and Studies II, 3), 54 (mit Datierung in das 2. Jh.); Dölger, *Sol Salutis*, 217 (Datierung in das 4. Jh.).

68 J. Link, *Geschichte der Schauspieler, nach einem Syrischen Manuskript der Königlichen Bibliothek in Berlin*, 1904, 21 ff.; E. Petersöfn, *La croce e la preghiera verso l'oriente*, *Ephemerides liturgicae* 59, 1945, 52-68.

69 A. Frolov, *La croix dans le ciel*.

70 *Adversus haereses* II, 24, 4.

verbreiteteren kosmologischen Interpretation von »latitudo et longitudo et sublimitas et profundum« aus Epheser 3, 18⁷¹. Aus der Vielzahl der Zeugnisse habe ich — vielleicht willkürlich — nur solche ausgesucht, die die Mitte des Kreuzes betonen, Treff- und Ausgangspunkt der vier Richtungen, da ich annehme, daß diese für das hier besprochene Motiv am zuträglichsten sind.

Die raumgeometrische Gestalt des Kreuzes mit der Betonung des Zentrums ist dem reifen patristischen Denken der Griechen eigen, dessen bedeutendster Vertreter Gregor von Nyssa war⁷². In seinen Orationes legt er immer wieder dar, daß das Kreuz die sichtbare Form ist, die den Gläubigen die Rolle Christi »als Vereiniger der Mannigfaltigkeit der Welt offenbare«⁷³. Hier ein typischer Absatz aus seiner In Christi resurrectione oratio I: »Stellen wir uns die Macht Gottes vor, wie sie die vier Hauptausdehnungen im Raum der Welt zusammenhält, himmelwärts und nach unten und nach beiden Seiten, dann wird in unserer Vorstellung ganz von selbst die Form des Kreuzes auftauchen; die vier aus dem Zentrum des Kreuzes herausragenden Teile entsprechen den vier Richtungen im Raum, die in allem, was da ist, wahrgenommen werden: im Oben und im Unten und in den seitlichen Begrenzungen. Dies wird von dem Einen, der am Kreuz gestorben ist, zusammengehalten und bringt die Welt selbst durch die Form seines Todes in Einklang.«⁷⁴ Wir haben es hier mit dem Verbindungsglied zwischen der spekulativen Interpretation der Schrift und dem kultischen Gedenken an das Kreuz von Golgatha zu tun, zwischen dem abstrakten Gedanken und seiner sichtbaren Verkörperung, einem Verbindungsglied, das absolut notwendig ist, um den Entstehungsprozeß eines ikonographischen Motives wie des unsrigen zu erklären.

Während des Ikonoklasmus erlebte die Vereinigung von Kreuz und Ikone Christi eine bedeutsame Schicksalswende und erlangte eine bis dahin unbekannte Vorrangstellung. Die nubischen Kreuze gehören in der Geschichte des Motivs in die nachikonoklastische Phase.

Die erneute Synthese zwischen dem Kreuz und der *imago clipeata* Christi und ihr Aufschwung im 10.-11. Jahrhundert läßt sich als das unmittelbare Ergebnis des Wettstreits ansehen, der während des Ikonoklasmus zwischen den Ikonen Christi (und anderer Heiliger) und dem Kreuz stattgefunden hatte. Das Kreuz war in den Augen der Ikonoklasten als Symbol legiti-

71 M. Sulzberger, Le symbole de la Croix et les monogrammes des Jésus chez les premiers chrétiens, *Byzantion* 2, 1925, 337-448; H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich, 1945, bes. 55-73 (Das Mysterium des Kreuzes); G. B. Ladner, St. Gregory of Nyssa and St. Augustine on the Symbolism of the Cross, in: *Late Classical and Medieval Studies in Honor of A. Mathias Friend Jr.*, 88-95; J. Sieper, Das Mysterium des Kreuzes in der Typologie der alten Kirche, *Kyrios* 9, 1969, 1-30, 65-82.

72 Ladner, St. Gregory of Nyssa, 88 ff.

73 Ebenda, 89.

74 Ebenda, 88-89; PG 46, 624B; siehe auch Oratio catechetica, PG 45, 80D.

miert⁷⁵. Es fand deshalb oft dort seinen Platz, wo eine Ikone entfernt werden mußte. Berühmte Beispiele sind durch archäologische und schriftliche Quellen belegt⁷⁶. Überdies erwies sich die ikonoklastische Kontroverse als ein Krieg zwischen Ikone und Kreuz: verdrängte das Kreuz zu Beginn dieser Auseinandersetzung die Ikone, so wurde das Kreuz mit jedem Sieg der Ikonophilen sofort durch die Ikone ersetzt. In einigen Fällen sind drei oder mehr Stadien eines solchen »Duells« bekannt. So wurde beispielsweise in der Mosaik-Apsis der Koimesis-Kirche in Nizäa eine Ikone von Maria mit dem Jesuskind durch ein Kreuz ersetzt, und nach dem Ikonoklasmus nahm die Ikone der Jungfrau erneut den Platz des Kreuzes ein⁷⁷. Ein anderes Beispiel ist für unsere Diskussion noch bezeichnender: eine Christus-Ikone über der Pforte zur Vorhalle (Chalkê) des kaiserlichen Palastes in Konstantinopel (genannt »der Herr der Chalkê« oder »Christos Chalkitês«) wurde mit dem Ausbruch des Ikonoklasmus im Jahre 726 durch ein Kreuz ersetzt⁷⁸. Die Kaiserin Irene (780-802) räumte der Ikone ihren ursprünglichen Platz wieder ein⁷⁹. Kurz vor Ende des Jahres 814 vertauschten Kaiser Leo V. und sein Sohn Konstantin die Ikone wieder mit dem Kreuz⁸⁰. Am Ende des Krieges wurde die Ikone Christi von der Kaiserin Theodora wieder angebracht, ohne daß das Kreuz entfernt wurde. Das Ergebnis war ein neues mosaikartiges Abbild der Gestalt des stehenden Christus in voller Körperlänge⁸¹. Ein vom Patriarchen Methodios zu jener Zeit verfaßtes Epigramm, das uns durch zwei Manuskripte aus dem 12. Jahrhundert überliefert ist, legt glaubwürdig Zeugnis ab vom Miteinander von Ikone und Kreuz an jener Stelle: Methodios bezeugt Christus seine Verehrung zur gleichen Zeit durch die Anbetung Seines Bildnisses und Seines Kreuzes⁸². Diese Beispiele beweisen, daß das Kreuz im Ikonoklasmus Ikonen ersetzte. Außerdem war es eine symbolische, doch wirksame Waffe im Krieg um die Bilder, welche sowohl von den Ikonoklasten als auch von den

75 Grabar, *L'iconoclasm*, 133 ff.; H. Belting, *Bild und Kult*, eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, München, 1990, 177 ff.

76 Belting, *Bild und Kult*, 175 ff.; Grabar, *L'iconoclasm*, loc. cit.; R. Cormack, E. W. Hawkins, *The Mosaics of St. Sophia at Istanbul: the Rooms above the Southwest Vestibule and Ramp*, *Dumbarton Oaks Papers* 31, 1977, 175-251, bes. 211 ff.; G. Millet, *Les iconoclastes et la croix; à propos d'une inscription de Cappadoce*, *Bulletin de correspondance hellénique* 34, 1910, 96-109, bes. 98.

77 Belting, *Bild und Kult*, 179-180.

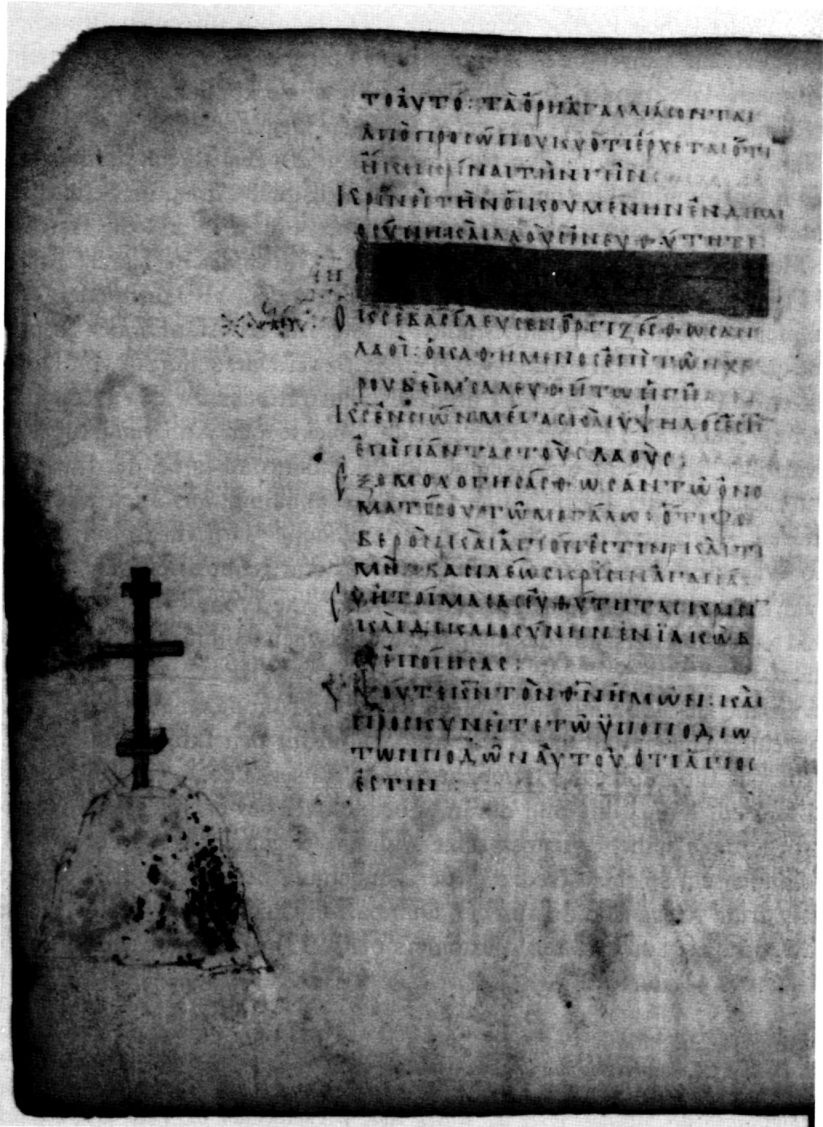
78 Oder etwas später, in 730. S. C. Mango, *The Brazen House; a Study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinople*, København, 1959, Appendix I, 170-174. Siehe kürzlich: M.-F. Anzépîe, *La destruction de l'icône du Christ de la Chalcê par Léon III: propagande ou réalité?* *Byzantion* 60, 1990, 445-492.

79 Ebenda, *Patria* II, 219, nach Mango, *The Brazen House*, 121.

80 Ebenda, 122 ff., mit Quellen.

81 *Patria* II, 219, Mango, *The Brazen House*, 125 ff.

82 Die ersten drei Verse des Epigramms lauten: »Of the Patriarch Methodios on the Image of the Chalkê: Seeing Thy stainless image, O Christ, and Thy cross figured in relief, I worship and reverence Thy true flesh«, Mango, *The Brazen House*, 127.



7. Paris, Bibliothèque Nationale, gr. 20, Fol. 6.

Ikonophilen geschwungen wurde. Letzteren diente das Kreuz und die Kreuzigung als Hauptargument in ihrem Kampf für den Ikonenkult⁸³.

Die klösterlichen Psalter liefern uns klare Beweise für einen Brauch, der wahrscheinlich während des Ikonoklasmus auflebte, und zwar als Mittel, die Legitimität von Ikonen durch ihre konkrete Verkopplung mit Kreuzen hervorzuheben. Folio 6 eines jetzt in Paris liegenden Psalters aus dem 10. Jahrhundert (Bibliothèque Nationale ms.gr.20) zeigt die Randillustration eines Kreuzes mit goldenem Medaillon mit Brustbild Christi im Schnittpunkt (Abb. 7)⁸⁴. Die Illustration befindet sich neben Psalm 99, der die Herrschaft des Messias verherrlicht. Der Barberini-Psalter (Vaticanus Barb.gr.372) enthält auf Folio 5v eine ähnliche Illustration⁸⁵. Der aus dem 11. Jahrhundert (1066) stammende Psalter aus dem Studios-Kloster in Konstantinopel, heute in London (British Library Add. 19352) enthält zwei Darstellungen von Doppelkreuzen mit *imagines clipeata* Christi als Illustrationen zu den Psalmen 4, 7 (fol. 3v)⁸⁶ und 86, 17 (fol. 115)⁸⁷, beide Objekte der Anbetung für König David. Das Motiv war wahrscheinlich so populär, daß es bei der Illustration klösterlicher Psalter formelhaften Charakter annahm, was auch aus seinem späteren Auftreten hervorgeht, etwa aus dem Vatikan-Psalter gr.1927, folio 4v, wo die Verse 2 und 7 von Psalm 4 derartig illustriert sind⁸⁸. König David kniet zu Füßen eines Hügels und betet eine Ikone Christi am Schnittpunkt eines Kreuzes an, das den Raum zwischen Himmel und Erde überbrückt.

Während des Ikonoklasmus waren Kreuz und Ikone eine so nahe Verbindung eingegangen, daß das Kreuz als Symbol für den Ikonenkult galt. Eine polemische Biographie des ikonoklastischen Kaisers Leo V. (813-820) erzählt, daß Leo ein Kreuz mit Bild daran anbetete, welches er aus seinen Kleidern hervorgezogen habe, um über seine wahren Absichten irrezuführen⁸⁹. Das Vorhandensein solcher Kreuze in der Umgebung des Kaisers ist durch zwei relativ frühe Gegenstände aus der Dumbarton-Oaks-Sammlung belegt: eine Münze (miliarsion) Kaiser Alexanders (912-913) mit einem Medaillon, das

83 Martin, *The dead Christ*.

84 H. Omont, *Miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale du VI^e au XIV^e siècle*, Paris, 1929, Taf. LXXIV/6 (siehe auch Fol. 7, Taf. LXXIV/7); S. Dufrenne, *L'illustration des psautiers grecs du Moyen Age*, I. Pantocrator 61, Paris grec. 20, British Museum 40731, Paris, 1966 (Bibliothèque des Cahiers archéologiques, 4), Taf. 36, 43.

85 S. Der Nersessian, *L'illustration des psautiers grecs du Moyen Age*, II. Londres, Add. 19352, Paris, 1970 (Bibliothèque des Cahiers archéologiques, 5), 18.

86 Ebenda, Abb. 6.

87 Ebenda, 44, Abb. 190.

88 J. J. Tikkanen, Die Psalterillustration im Mittelalter, *Acta Societatis Scientiarum Fennicae* XXXI/5, 1903, 92, Abb. 89.

89 Belting, *Bild und Kult*, 181.

das bärtige Brustbild Christi über dem Mittelpunkt des auf einer gestuften Unterlage stehenden Kreuzes zeigt⁹⁰; und ein silbernes Kreuz mit Niello-Arbeit (acc. no. 53.12.93) aus den Jahren 960-963⁹¹. Das Kreuz (Höhe 7,4 cm; Breite 5,9 cm) zeigt das Brustbild Christi in Niello. Auf der Vorderseite ist in der Mitte die Inschrift eingraviert »Herr, hilf Romanos, dem rechtgläubigen Herrscher«, auf der Rückseite befindet sich das Brustbild der Maria mit der Inschrift »Mutter Gottes, hilf Basil dem Kaiser, der zum Fürsten geboren ist«. Die Inschriften erinnern an die früheste bekannte Darstellung einer Medaillonbüste in einem Kreuz: das silberne Kreuz von Aquileia mit dem Portrait des jungen Kaisers Konstantin. Darauf sucht der Kaiser Schutz im Kreuz und stellt sich selbst als einen Herrscher dar, der unter der Schirmherrschaft des Kreuzes handelt. Der nachikonoklastische Kaiser hebt seine Orthodoxie als Argument dafür hervor, daß er ein Recht auf Schutz habe. Dieser gedanklichen Kontinuität geht eine Kontinuität des visuellen Ausdrucks parallel, und es ist durchaus mit dem neuen Einfluß und den neuen Bedeutungsinhalten vereinbar, die einem alten Motiv im Laufe seiner langen Geschichte zufließen. Dies trifft zweifellos auf das Motiv des Kreuzes mit einem Medaillon im Mittelpunkt zu: es etablierte sich während des Ikonoklasmus immer mehr, wurde in seiner Aussage klarer und in seinem Auftauchen häufiger, doch seine Wurzeln lassen sich bereits im 6. Jahrhundert nachweisen.

Das Diptychon Romanos' II. zeigt in sehr graphischer Form die Einheit der doppelten Portraits Christi und des Kaisers. Auf dem vorderen Einband (Gotha-Museum) erscheint das Brustbild Christi im Mittelpunkt des Kreuzes, dessen Balken die gesamte Höhe und Breite der Elfenbeinarbeit einnehmen. Genau an der gleichen Stelle ist auf der Rückseite (Dumbarton-Oaks-Sammlung) das Portrait einer Kaiserin oder eines Kaisers abgebildet⁹². Auf einer anderen Elfenbeinarbeit Romanos' II., einem Triptychon, erscheint im Zentrum des Kreuzes das Portrait der heiligen Anna, eine Anspielung auf die Tochter Romanos' II⁹³. Die Suche der byzantinischen Kaiser und Kaiserinnen nach

90 P. Grierson, *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton and Wittermore Collections* III, Teil. 2, 1973, Nr. AR 3, 525, XXXV.

91 M. C. Ross, G. Downey, An Emperor's Gift and Notes on Byzantine Silver Jewelry of the Middle Period, *The Journal of the Walters Art Gallery* 19-20, 1956-7, 22 ff.; Ross, *Catalogue* ..., Bd. 2, 74-5, Nr. 97, Taf. LI, LII. Ross meint, es handele sich um »eins der silbernen Kreuze, die der byzantinische Kaiser an gewissen Festtagen an hohe Beamte des Hofes verteilt« habe (S. 73). Über die mindere Qualität und die gesellschaftlichen Implikationen dieses Kreuzes vgl. A. Cutler, Art in Byzantine Society: Motive Forces of Byzantine Patronage, *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 31, 1981, 776 f.

92 A. Goldschmidt, K. Weitzmann, *Die byzantinischen Elfenbeinskulpturen*, II, Berlin, 1934, Nr. 36-37, Taf. XIV; Déer, Das Kaiserbild im Kreuz, 64 ff., pl. VII, VIII; A. Cutler, *The Craft of Ivory; Sources, Techniques, and Uses in the Mediterranean World: A.D. 200-1400*, Washington, D.C., 1985, 17 ff., Abb. 17.

93 Goldschmidt-Weitzmann, *Die Elfenbeinskulpturen* II, Nr. 38, Taf. XV.

Schutz bei Christus und den Heiligen fand in der besonderen Ikonographie des Kreuzes auf sehr angemessene Weise visuellen Ausdruck. Die Einwirkungen dieser Ikonographie auf die Kunst der Ottonen liefert den Beweis, wie stark dieses Motiv nach dem Ikonoklasmus verbreitet war⁹⁴. Die wachsende Anzahl neu entdeckter und neu interpretierter Kreuze mit Medaillons in Gebieten, die anscheinend das ganze östliche Christentum umfassen, spricht für die Loslösung des Motivs von seinen ursprünglichen konkreten Bindungen an die *locus sanctus* in Palästina⁹⁵. In der alten bulgarischen Hauptstadt Pliska wurde ein altes Reliquiar in der Form eines Brustkreuzes gefunden, in das Szenen in Niello eingraviert sind. Es zeigt ein Medaillon mit der stehenden Gestalt Christi in der Verklärungsszene⁹⁶. Das Kreuz von Pliska war Teil eines Depots, das aus dem 9. oder 10. Jahrhundert stammt. Eine recht große Gruppe von Kreuzen und anderen Reliquarien hängen technisch und stilistisch mit dem Kreuz von Pliska zusammen und sind folglich ins 9. oder 10. Jahrhundert zu datieren: z.B. das Kreuz von Vicopisano und das Fieschi-Morgan-Reliquiar⁹⁷.

Dieser Gruppe sollte auch ein vergessenes und leider verlorenes Reliquiar in der Form eines Brustkreuzes zugerechnet werden. Der hier angesprochene Gegenstand ist ein goldenes, in Niello eingraviertes Enkolpion (Höhe 6,8 cm; Breite 5,3 cm; Tiefe 1,2 cm). Es wurde vom Grafen Dzialynski in Rom gekauft und unter den Sammlungen des Goluchów-Palastes (Polen) 1897 registriert⁹⁸. Kondakov hat es 1915 erörtert⁹⁹, und Rosenberg berichtet 1922 davon¹⁰⁰. Der Gegenstand ist anscheinend während des Zweiten Weltkrieges verlorengegangen, obwohl Frolov ihn noch 1961 und 1965 auf der Basis früherer Aufzeichnungen katalogisiert¹⁰¹. Die hintere Außenseite des Reliquiars

94 Beispiele in: Déer, Das Kaiserbild im Kreuz.

95 C. Mango, La croix dite de Michel le Cérulaire et la croix de Saint-Michel de Skykéôn, *Cahiers archéologiques* 36, 1988, 41-49; E. Kitzinger, Reflections on the Feast Cycle in Byzantine Art, *ebenda*, 51-73.

96 L. Donceva-Petkova, Croix d'or — reliquaire de Pliska, *Culture et art en Bulgarie médiévale (VII^e-XIV^e s.)*, *Bulletin de l'Institut d'Archéologie* 35, 1979, 74 ff.; A. Tschilingirov, *Die Kunst des christlichen Mittelalters in Bulgarien*, Berlin, 1978, 39, 309, Abb. 17-20; Id., Eine byzantinische Goldschmiedewerkstatt des 7. Jahrhunderts, in: *Metallkunst von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter*, Hrsg. von A. Effenberger, Berlin, 1982, 76-89, Abb. 1-4.

97 E. Lucchesi Palli, Der syrisch-palästinensische Darstellungstypus der Höllenfahrt Christi, *Römische Quartalschrift* 57, 1962, 256 ff., Taf. 18b, 19a; Kitzinger, *Reflections*, 65 f., Abb. 11, 12; D. Buckton, The Oppenheim or Fieschi-Morgan Reliquary in New York and the Antecedents of Middle Byzantine Enamel, *8th Annual Byzantine Studies Conference, Abstracts of Papers*, Chicago, 1982, 35 f.

98 W. Froehner, *Collections du Château de Goluchów. L'orfèvrerie*, Paris, 1897, Nr. 201, 76 ff., Taf. XVIII-XIX.

99 N. Kondakov, *Ikonografija Bogomateri II*, Petrograd, 1915, 265.

100 M. Rosenberg, *Geschichte der Goldschmiedekunst auf technischer Grundlage*, 2. Teil: *Der Zellschmelz*, Heft 3, Frankfurt/M., 1922, 44 ff., Abb. 61.

101 A. Frolov, *La relique de la vraie croix, recherches sur le développement d'un culte*, Paris, 1961



8. Das Dzialynski-Reliquiar, Vorderseite (Rosenberg, *Geschichte der Goldschmiedekunst*, 2, *Der Zellschmelz*, Abb. 61).

enthielt ein Medaillon mit der Büste Christi im Schnittpunkt der Kreuzbalken, das auf den Seitenbalken von zwei Engeln umrahmt war, sowie eine Ikone der Maria *Nikopeia* und darunter eine Heimsuchung Mariä (Abb. 8). Die Vorderseite war mit einer Kreuzigung verziert. Da der Gegenstand verloren ist, hat es wenig Sinn, ihn stilistisch einzuordnen oder zu datieren. Das Reliquiar Dzialynskis war ursprünglich um das Jahr 700 datiert und als süditalienische¹⁰² oder syrische¹⁰³ Arbeit angesehen worden. Frolow schlägt als späteres Entstehungsdatum das 9. Jahrhundert oder sogar die Zeit um das Jahr 1000 vor¹⁰⁴. Aus den heute zugänglichen Abbildungen zu schließen, scheint mir Dzialynskis Reliquiar derselben Gruppe von Reliquiarien und Kreuzreliquiarien anzugehören wie das Fieschi Morgan-Reliquiar in New York und die Kreuze von Pliska und Vicopisano. Die Heimsuchungsszene spricht nicht unbedingt für ein früheres Datum als das des Kreuzes von Pliska (wo bereits eine Darstellung im Tempel — typisch für die mittelbyzantinischen Festzyklen — den Platz der Heimsuchung einnimmt). Die Kreuze aus Pliska und von Dzialynski gehören einer Übergangszeit an, in der noch beide Szenen möglich sind¹⁰⁵.

Die seit dem 11. Jahrhundert bekannten Kreuze mit Medaillons rücken weiter von den palästinensischen Wurzeln des Motivs ab. Sie führen zusätzlich zum Brustbild Christi am Schnittpunkt Szenen oder Heilige lokalen oder lokal-historischen Charakters ein oder sie enthalten die ja ebenfalls universale Gestalt der Jungfrau. Dies ist bei dem sogenannten »Kreuz des Patriarchen Michael Cerullarius« oder dem Matzkhvarichi-Kreuz der Fall¹⁰⁶.

Die Geschichte des Motivs »Kreuz mit Brustbild Christi im Medaillon« läßt sich wie folgt zusammenfassen: Das Motiv entstand im 6. Jahrhundert aus der Verbindung von zwei Quellen, Kultpraktiken um die *loci sancti* und kaiserliche Repräsentationskunst. Ein entsprechender religiöser und theologischer Hintergrund begünstigte die Entstehung des Motivs: die wachsende Nachfrage nach visuellen Gegenständen, die heilige Personen und Ereignisse authentisieren, sowie die Bevorzugung figurativer Ikonen vor mittelbaren Symbolen. Die Formulierungen des sogenannten Quinisext-Konzils, das von Justinian II. einberufen worden war, ist für die Frühzeit bezeichnend und beleuchtet unser Motiv: »Um allen Menschen das Vollkommene, zum Beispiel in der Malerei, vor Augen zu führen, ordnen wir an, daß unser Herr Jesus Christus, das Lamm, das die Sünden der Welt auf sich nahm, von nun

(Archives de l'Orient Latin, 7), Nr. 160, 247; Ders., *Le reliquaires de la vraie croix*, Paris, 1965 (Archives de l'Orient Latin, 8), Abb. 29.

102 Ch. de Linas, *Revue de l'art chrétien* 31, 1881, 288.

103 Rosenberg, *Geschichte der Goldschmiedekunst*; Frolow, *La relique*.

104 Frolow, *La relique*, 248.

105 Kitzinger, *Reflections*, 65 f.

106 Mango, *La croix dite de Michel le Cérulaire*. Für spätere Beispiele siehe: Frolow, *La relique*, 290 ff., 359 f., 437 f.; id., *Les reliquaires*, 109, 197.

an in seiner menschlichen Gestalt abgebildet werde, und nicht mehr in der Gestalt des Lammes. In seiner Gestalt erkennen wir die Tiefe der Erniedrigung, durch die Christus als Gott hindurchgegangen ist, und werden angehalten, seines Lebens im Fleische, seines Leidens und seines Erlösertodes zu gedenken, sowie des Heils, das der Welt dadurch zuteil wurde«¹⁰⁷. Der Ikonoklasmus stärkte die bereits bestehende Verbindung zwischen dem Kreuz und der Ikone Christi und verlieh ihr Allgemeingültigkeit. Mit bedeutungsvollen Figuren verzierte Reliquiarien und Kreuze waren von nun an nicht nur Beweise der Frömmigkeit, sondern auch der Rechtgläubigkeit, Verkündigungen der Gültigkeit von Reliquien *und* Bildern¹⁰⁸.

Die neue Dimension, die unser Motiv in nachikonoklastischer Zeit erhielt, sowie der »bewegliche« Charakter der Gegenstände, mit denen es verbunden war, hatten direkten Einfluß auf sein Erscheinen im Gebiet des Nils. Die frühe koptische Darstellung in den Kellia (s.o. S. 204) besagt, daß das Motiv vor dem Ikonoklasmus in Ägypten bekannt war. In Nubien ist das Kreuz mit der Büste Christi jedoch eine vollkommen neue, nachikonoklastische Erscheinung. In Nubien ist das Motiv im 10. Jahrhundert nicht nur neu, sondern erscheint auch in einer für die christliche Ikonographie einzigartigen Abwandlung: der *clipeus* Christi auf dem Kreuz ist von vier apokalyptischen Wesen begleitet, wodurch eine einmalige Verbindung von Kreuz und *maiestas* zustande kommt. Da diese Verbindung die Einmaligkeit unserer nubischen Darstellungen ausmacht, müssen wir uns nunmehr nach den nächstliegenden Einflußquellen umsehen. Die Quellen sind zweifacher Art: theologisch bzw. liturgisch, mit Ursprung im nachikonoklastischen Byzanz, und visuell. Letztere sind über das koptische Ägypten nach Nubien eingedrungen.

Um den theologischen bzw. liturgischen Hintergrund unseres Motivs zu definieren, müssen wir auf das Jahr 843 zurückgreifen. Man erinnere sich (s.o. S. 208), daß die Wiedereinsetzung der Ikone Christi auf der Bronzeforte von Chalkê den endgültigen Sieg der Ikonophilen ankündigte. Durch das Epigramm des Patriarchen Methodios wissen wir, daß das vorher von den Ikonoklasten errichtete Kreuz nicht entfernt wurde. Meiner Meinung nach ist das Nebeneinander bzw. das Zusammengehen von Ikone Christi und Kreuz sowie die kultische Vereinigung beider (wie Methodios bestätigt) der Grund für die breite Streuung und die neue Aussage der nachikonoklastischen Darstellungen eines Kreuzes mit der *imago clipeata* Christi, auch für die nubischen Beispiele. Dies wäre selbstverständlich nicht möglich gewesen ohne die liturgische Form des Gedenkens an die Wiedererrichtung von Chalkê und die Verbreitung und Langlebigkeit des Rituals in den Ostkirchen. Schon am 11. März 843 wurde in feierlicher Form das Fest der Rechtgläubigkeit (KYPIAKH THΣ

107 Cormack, *Writing in Gold*, 99-101.

108 Kartsonis, *Anastasis*, 118 ff., mit Quellen.

ΟΡΘΟΔΟΞΙΑΣ) eingesetzt, um den endgültigen und dauerhaften Sieg der Ikonophilen zu feiern¹⁰⁹. Dieses Fest ist noch immer integraler Bestandteil des liturgischen Kalenders der griechisch-orthodoxen Kirche und wird am ersten Sonntag der großen Fastenzeit (dies war der 11. März 843) gefeiert. Eine der Hymnen, die seit dem 9. Jahrhundert ihren festen Platz in der Liturgie hat, lautet: »Bring mit den Engeln das Opfer, in Verehrung meiner Gestalt und des Kreuzes«¹¹⁰. Diese Hymne bezieht sich wörtlich auf eine Quelle aus dem 9. Jahrhundert, die der Absolution des Kaisers Theophil gewidmet ist. Christus erscheint dem Mönch Jesaja aus Nicomedia und spricht zu ihm:

»παῦσον πάντας τοὺς ἀνιέρους καὶ οὕτως σὺν ἀγγέλοις προσενέγκῃς μοι θυσίαν αἰνέσεως, τῆς ἐμῆς εἰκόνης τὴν μορφήν μετὰ τοῦ σταυροῦ σεβαζόμενος«¹¹¹.

Diese Hymne, die mit einem seit 843 in der ganzen östlichen Christenheit intensiv gefeierten Fest verbunden ist, rechtfertigt und erklärt nicht nur die visuellen Kreuzesdarstellungen mit *images clipeatae* Christi, sondern sie stellt auch den Schlüssel zum Verständnis jener Bilder dar, denen die vier Wesen hinzugefügt sind. Die volle Bedeutung der Hymne geht aus zeitgenössischen Auslegungen hervor, insbesondere aus den Schriften des Theodor Studites: es ist die Aufgabe der Engel, von denen in der Hymne und in der *Narratio de Theophili Imperatoris absolutione* die Rede ist, über das Mysterium Gottes nachzusinnen und es der Menschheit zu offenbaren. Im Alten Bund waren nur Jesaja, Hezeziel und Daniel imstande, Gott und die himmlischen Heerschaaren zu sehen; nur sie hatten das Bewußtsein der kommenden Menschwerdung. Doch seit der Fleischwerdung kann das Bild Gottes von allen Menschen erblickt werden »Wir (wurden) wie die ζῶδια ... vieläugig (πολύομματα)«¹¹².

In diesem Zusammenhang wird die visuelle Verbindung von Kreuz (an dem *Christus incarnatus* den Tod fand), der Gestalt Christi im Himmel (der *clipeus* mit goldenem, blauem oder gesterntem Hintergrund) und den vier ζῶα mit Augen auf ihren Flügeln vollkommen verständlich. In der Tat finden wir nach dem Ikonoklasmos Darstellungen, die diese oder jene der in der Homilie des Theodor Studites »geforderten« Elemente aufweisen. Eins der ersten visuellen Resultate — besonders wertvoll, da es von einem ausführlichen schriftlichen Kommentar unterstützt wird — ist das wunderschöne, doch nahezu unbekannte Titelbild der Leo-Bibel im Vatikan (Reg.gr. I, Abb. 9)¹¹³.

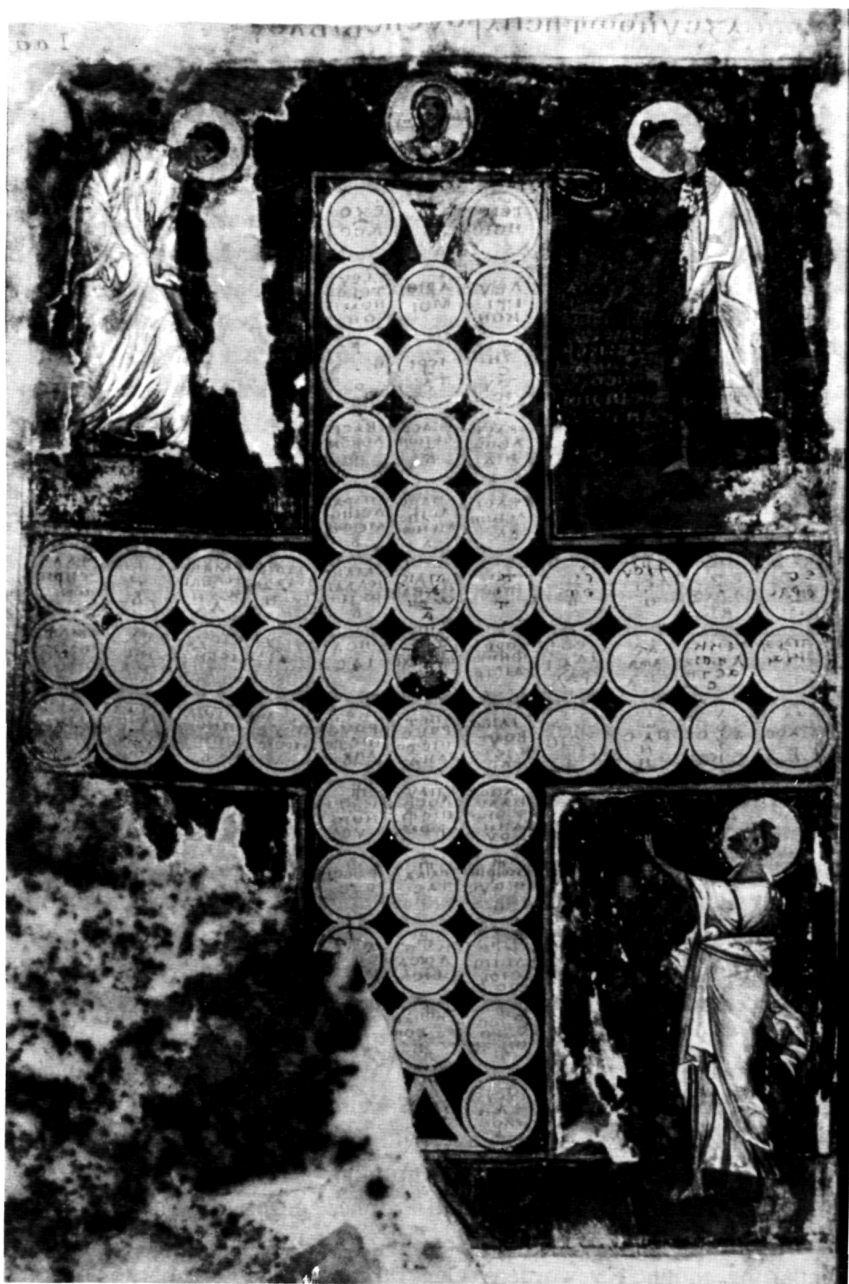
109 *Livre de cérémonies*, Hrsg. A. Vogt, Bd. 1, 1935, 37 (28), 145-148.

110 Grabar, *L'iconoclasm*, 205.

111 W. Regel, Hrsg., *Analecta byzantino-russica*, St. Petersburg, 1891-1898, 26 (nach der Handschrift in Madrid). Siehe auch Grabar, *L'iconoclasm*, 204.

112 Homilie, PG 99, 729 ff., bes. 740; *Antirrheticus* III, PG 99, 396. Grabar, *L'iconoclasm*, 242.

113 Ich nahm diese Illustration zum ersten Mal während eines Vortrags von Frau Professor Suzy Dufrenne im Jahre 1988 in Jerusalem bewußt zur Kenntnis. Ich möchte diese Gelegenheit nutzen, um ihr sowie meiner Kollegin Elisabeth Revel-Neher, die mir ein Farbfoto der Miniatur auf Folio 1 besorgte, meinen Dank auszusprechen.



9. Vaticanus Reg.gr. 1 (Die Leo-Bibel), Fol. 1 (Suzy Dufrenne).

Folio 1 ist von einem roten, mit goldenen Medaillons besetzten Kreuz beherrscht, das sich gegen einen blauen Hintergrund abhebt. Einundsechzig Goldmedaillons führen die Namen sämtlicher im Manuskript enthaltenen Bücher des Alten und Neuen Testaments auf, so daß sie eine Art Inhaltsverzeichnis bilden. Das zweiundsechzigste Medaillon im deutlich hervorgehobenen Mittelpunkt des Kreuzes enthält das Brustbild Christi. Oberhalb des Kreuzes befindet sich ein ähnliches Medaillon mit der Marienbüste. In den vier Feldern um das Kreuz sind auf dem blauen Grund der Seite drei der ursprünglich vier Figuren mit Heiligenschein zu sehen: König David und Moses in den beiden oberen Feldern, Petrus im linken unteren. Die fehlende Gestalt war wahrscheinlich diejenige des Paulus. Wie alle anderen Miniaturen des Manuskripts, ist auch diese von einem ausführlichen Text begleitet, einem Epigramm des Spenders, Leo Sacellarius (fols. 1r und 1v)¹¹⁴. Das Epigramm liest sich wie die Fortsetzung von Theodor Studites und verbindet in diesem Sinne die Exegese für das Fest der Rechtgläubigkeit mit ihrer Übersetzung ins Bildliche. In Leos Widmung geht es um die Frage, wie sich Christus in seinen beiden Naturen, als Mensch und als Gott, vollkommen geoffenbart hat. »Als Moses das Gesetz gab, führte er bereits in seiner Person die offenkundige Erfüllung, die unbeirrte Annahme (des Menschen) durch Gott, das Wort, (das) von Natur aus Gott (ist), unaussprechliche Macht (durch seine Tat), jenen Menschen vor Augen, die sonderbar waren und jenseits der Worte lebten ... Die Bibel berichtet uns, wie unser aller Herr, der Gott des Wortes, Schöpfer des Himmels und der Erden, erschienen ist, wie er alle Dinge so verließ, wie nur er es weiß, und alles für die Erlösung des Menschen herrichtete. So zog er jene, die er liebte, zu sich hinauf, indem er sie durch übernatürliche Wunder über das Irdische hinaus erhob ... Dann prophezeite David, der die Harfe spielte, seinen eigenen Sohn, Christus ... Und die göttlich inspirierten Aussprüche der Propheten verkünden in aller Klarheit das Kommen Christi; denn er kam (zu uns) von zwei entgegengesetzten Enden, indem er ein vollkommener Mensch war und seiner Natur nach Gott. Danach die vier weisen Evangelisten, die von Gott sprechen, unerschütterlich in ihrer Furcht. Danach die von Gott beseelten Worte des Gesandten Paulus ...«. Augen und Körper der beiden Paare von Heiligen sind dem Brustbild Christi im Mittelpunkt zugewandt. Text und Bild deuten auf die Gestalt Christi im Kernpunkt des Kreuzes als auf die Hauptfigur dieser Seite sowie des ganzen Manuskripts hin. Durch die Taten und Prophezeiungen des Alten Testaments, die Aufzeichnungen der Evangelisten und die Episteln des Paulus ist die Offenbarung möglich geworden. Der Inbegriff der Offenbarung liegt im

114 T.F. Mathews, *The Epigrams of Leo Sacellarios and an Exegetical Approach to the Miniatures of Vat.Reg.Gr. 1*, *OrChrP* 43, 1977, 94 ff., bes. 125-7.

Kreuz und in der Ikone Christi. Die leibliche Existenz Christi, sein erstes Kommen, ermöglicht zugleich die Offenbarung seiner göttlichen Natur und stellt das Versprechen seiner Wiederkunft dar. Leo richtet dieses persönliche Gebet an »die Jungfrau, Mutter Gottes, der das Wort war« — auch dies ein weiterer Ausdruck für den vollkommenen Ausgleich der beiden Naturen Christi.

Seit dem 9. Jahrhundert ist das Kreuz (mit oder ohne Medaillon) in liturgischen Manuskripten ein beliebtes Anfangsmotiv. Nicht alle überlieferten Beispiele sind so schön und differenziert ausgearbeitet wie das Titelbild der Leo-Bibel. Die meisten zeugen für die Übernahme der üblichen Bedeutungsinhalte des Kreuzes, bei gleichzeitiger Andeutung neuer Formen und Gehalte. So enthält beispielsweise ein Lektionar aus dem 9. Jahrhundert, das auf Folio 1v mit nach außen sich verbreiternden Querbalken des Kreuzes und großen Tränensерifen eröffnet wird, eine Inschrift BACIAEIOY KPATOC, die die frühesten Darstellungen von Kreuzen mit Büsten und ihre kaiserlichen Konnotationen in Erinnerung rufen¹¹⁵. Die große *crux gemina* des Berliner Psalters (früher Universitätsmuseum) aus dem 11. oder 12. Jahrhundert¹¹⁶ ist von folgender Inschrift begleitet: »Das Kreuz ist der beste Wächter, ein sicherer Schutz, eine befestigte Mauer, eine schreckliche Waffe gegen Teufel; den Besitzer des Buches, das durch ein Kreuz eröffnet wird, beschützt es und wird ihm in seinem Tun und Wirken günstig sein«¹¹⁷. Die gleiche Funktion muß einer fast identischen Titelseite eines Psalters von Dumbarton Oaks, ms. 3 (früher Pantocrator 49) beigemessen werden¹¹⁸. Offensichtlich hatte auch Leo Sacellarius diese Fürsprecher-Funktion im Sinn — durch seine Schenkung sucht er Schutz unter dem Kreuz und Fürsprache durch Maria¹¹⁹.

Es ist vor allem die Verbindung der Fürsprecher-Rolle des Kreuzes mit seiner Bedeutung als Ausdrucksmittel der Offenbarung Christi an die Menschen, die das Kreuz seit dem 9. Jahrhundert in einer Reihe einfacher oder differenzierterer Darstellungen zu einem beliebten Eröffnungsthema für liturgische Bücher werden ließ. Für uns sind jene Titelseiten am interessantesten, die ein Kreuz mit Elementen der Theophanie verbinden. Ein Evangelienbuch aus

115 Früher Wien, Suppl.gr.12*, jetzt Neapel, Bibl.Nat., Suppl.gr.12*, K. Weitzmann, Ein kaiserliches Lektionar einer byzantinischen Hofschule, in: *Festschrift K. M. Swoboda zum 28. Januar 1959*, Wien-Wiesbaden, 1959, 309-320 (auch in K. Weitzmann, *Byzantine Liturgical Psalters and Gospels*, London, 1980, Taf. VIII).

116 Tikkanen, *Die Psalterillustration*, 128 f.; M. Alpatoff, V. Lasareff, Ein byzantisches Tafelwerk aus der Comnenenepoche, *Jahrbuch der Preussischen Kunstsammlungen* 46, 1925, 140 ff. (datiert ins 11. Jh.); G. Stuhlfauth, A Greek Psalter with Byzantine Miniatures, *Art Bulletin* 15, 1933, 311-326 (datiert ins 12. Jh.).

117 Stuhlfauth, A Greek Psalter, 318.

118 S. Der Nersessian, A Psalter and New Testament Manuscript at Dumbarton Oaks, *Dumbarton Oaks Papers* 19, 1965, 155-183, Abb. 1.

119 Mathews, The Epigrams, 127.



10. Paris, Bibliothèque Nationale, suppl. 1335, Fol. 7.

dem 12. oder 13. Jahrhundert in Paris (Suppl. 1335) zeigt auf folio 7 (Abb. 10) das Brustbild des jungen Christus in einem Medaillon im Mittelpunkt des Kreuzes¹²⁰. Das Medaillon ist von einem vierblättrigen Kleeblatt umgeben, das die Köpfe und Flügel von vier Engeln zeigt. Die vier Symbole der Evangelisten sind auf die vier Rechtecke verteilt. Eine Reihe von byzantinischen Evangelienbüchern, die keine ganzseitigen Kreuzes-Miniaturen enthalten, zeigen eine Vignette mit einer Anordnung von zumeist mit Evangelisten-Symbolen versehenen Medaillons, welche in Chi-Form ein zentrales Medaillon Christi umgeben: Parma, Biblioteca Palatina, ms.gr.5, folio 5; — Paris, Bibliothèque Nationale, gr. 81, folio 7v; — Chicago, University Library, ms. 31, folio 12¹²¹; — London, British Library, Egerton 2163, folio 1v; — *ibid.*, Add. 11836, folio 5; — Ann Arbor (Mich.), 171, folio 1; — Paris, Bibliothèque Nationale, gr.49, folio 201v¹²². Diesen Einleitungs-Illuminationen sind die Vorworte zu den griechischen Evangelienbüchern zugeordnet, die ein Fragment aus Irenaeus, *Adversus haereses*, Buch III.6.8, enthalten¹²³. Irenaeus betont die Vierzahl der Evangelien, indem er auf die vier Hauptrichtungen der Welt, auf die vier Gesichter der Cherubim usw. hinweist, und zugleich auch auf den Einen, der über den Cherubim sitzt und der Mittelpunkt der viergeteilten Welt ist¹²⁴. Das Manuskript der Himmelsleiter von Johannes Climacus aus dem Sinai, cod.418, das aus dem 12. Jahrhundert stammt, beginnt mit einer Variante dieses Kompositionsschemas: es zeigt im mittleren Medaillon einen Adler in Begleitung von zwei Löwen (darunter) und zwei

120 G. Galavaris, *The Illustrations of the Prefaces in Byzantine Gospels*, Wien, 1979 (Byzantina Vindobonensia, XI), Abb. 101.

121 R. S. Nelson, *The Iconography of Preface and Miniature in the Byzantine Gospel Book*, New York, 1980.

122 Galavaris, *The Illustrations*, Abb. 59-61, 97.

123 PG 7, 885 ff. Zum Text der Evangelien-Einleitungen vgl. H. F. von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments* I, 1, Göttingen, 1911, 300 ff.

124 S. Tsuji, *The headpiece miniatures and genealogy pictures in Paris Gr. 74, Dumbarton Oaks Papers* 29, 1975, 165-203, bes. 173. Eine interessante Parallele zu den byzantinischen Miniaturen der Titelvignetten und Titelseiten befindet sich in frühmittelalterlichen Manuskripten des Westens, die wahrscheinlich durch die Beschreibung der Evangelistensymbole im Vorwort des Hieronymus zu den Evangelienbüchern inspiriert wurden: »... per totum corpus oculati... pedes habent rectos et, in sublime tendentes, terga pennata et ubique volantia ... et quasi rota in rota volvuntur« — Belting-Ihm, *Theophanic Images*, 56. Über mögliche Zusammenhänge zwischen Irland und der christlichen Kunst des Nil-Deltas vgl. P. O. Scholz, *Christlicher Orient und Irland. Bemerkungen zu möglichen Kontakten und einem möglichen religions-kulturellen Austausch zwischen dem christlichen Orient und Irland*, unter besonderer Berücksichtigung der insularen Buchmalerei, in: *Nubia et Oriens Christianus*, 387-431. Zuletzt auch M. Werner, *The Cross-Carpet Page in the Book of Durrow: The Cult of the True Cross*, Adomnan, and Iona, *Art Bulletin* 72, 1990, 174-222. Zu dem Irischen Kreuze dieser Art gehört auch die Darstellung auf Fol. 29v eines fränkischen Evangeliars in Essen aus dem 8. Jahrhundert: H. Schnitzler, *Rheinische Schatzkammer*, Düsseldorf, 1957, Nr. 47, S. 33, Abb. 157.

Vögeln (darüber)¹²⁵. Das Manuskript der Homilien des Gregor von Nyssa aus dem 12. Jahrhundert (Paris, gr. 550) beginnt auf Folio 4 mit einem Medaillon des Basileus im Zentrum eines Kreuzes, das die ganze Seite einnimmt und von zwei kleinen Medaillons von Johannes Chrysostomos und Nikolaus von Myra begleitet ist¹²⁶.

Angesichts der breiten Streuung dieser Art von Manuskripten und der Tatsache, daß in Nubien die byzantinische Liturgie sowie die griechische Sprache zur Zeit der Entstehung unserer Kreuzes-Darstellungen allgemein bekannt waren¹²⁷, dürfen wir wohl annehmen, daß es liturgische Manuskripte mit Darstellungen des Kreuzes und der *maiestas domini* auf der Titelseite waren, die diese byzantinische Darstellungsart mit typischer Verbindung von nachikonoklastischen und traditionellen früheren Bildinhalten nach Nubien gebracht haben. Allerdings sind wir durch die Tatsache, daß nubische Darstellungen statt der vier Evangelistensymbole die vier apokalyptischen ζῳα enthalten — mit koptischen Namen versehen —, dazu genötigt, im geographisch benachbarten koptischen Ägypten nach dem unmittelbaren Kettenglied zu suchen. Gewisse Tatsachen haben mich in der Annahme bestärkt, daß das Motiv aus Byzanz auf dem Wege über das koptische Ägypten nach Nubien gekommen ist.

Erstens ist in Ägypten der Brauch, Einleitungsseiten mit einem Kreuz zu verzieren, bei dem der Oberkörper Christi im Mittelpunkt in Begleitung der vier Evangelistensymbole (sowie der Engel und der Jungfrau) erscheint, zu einem relativ frühen Zeitpunkt bezeugt. Wir ersehen dies aus einem hagiographischen Manuskript aus dem Jahre 906, das sich in New York in der Pierpont Morgan Library befindet (ms. 600, folio 1v, Abb. 11)¹²⁸. Eine bohairisch-arabische Bibel aus dem Jahre 1205 zeigt noch die gleiche Komposition (Vaticanus, cod. Nr. 9, folio 20v)¹²⁹.

Zweitens sollten wir bedenken, daß die *maiestas domini* mit dem Tetramorph schon immer ein koptisches Motiv par excellence war¹³⁰, und daß die

125 J. R. Martin, *The Illustrations of the Heavenly Ladder of John Climacus*, Princeton, N.J., 1954, 87, Taf. LVII.

126 G. Galavaris, *The Illustrations of the Liturgical Homilies of Gregorius Nazianzenus*, Princeton, N.J., 1969, 26, Taf. LXXXVI/399.

127 S. Jakobielski, Some Remarks on Faras Inscriptions, in: *Kunst und Geschichte Nubiens*, 29-38, bes. 32.

128 M. Cramer, *Koptische Buchmalerei*. Illuminationen in Manuscripten des christlich-koptischen Ägypten vom 4. bis 19. Jahrhundert, Recklinghausen, 1964, Taf. VIII; M. Werner, The Four Evangelist Symbols Page in the Book of Durrow, *Gesta* 8, 1969, Abb. 14. Siehe auch R. Grigg, The Cross-and-Bust Image: Some Tests of a Recent Explanation, *BZ* 72, 1979, 17-33.

129 Cramer, *Koptische Buchmalerei*, Taf. X.

130 Ihm, *Die Programme*, 42-51.



11. New York, Pierpont Morgan Library ms. 600, Fol. 1v.

Offenbarung des Johannes im koptischen Ägypten viel eher in den Kanon aufgenommen wurde als in Byzanz und im übrigen östlichen Christentum¹³¹.

Drittens besteht eine Verwandtschaft zwischen nubischer und koptischer Kunst, die sich nicht auf das Gebiet der Ikonographie beschränkt und ihre Wurzeln nicht erst in nachikonoklastischer Zeit hat. Pierre du Bourguet und Kurt Weitzmann haben auf Ähnlichkeiten zwischen frühkoptischer Kunst und dem »ersten Stil« von Faras hingewiesen¹³². Es scheint, daß einige stilistische Tendenzen, die sich im 7. und 8. Jahrhundert in Nubien beobachten lassen, die folgenden Jahrhunderte überdauerten und Züge bewahrt haben, die sich auch in frühen koptischen Beispielen finden. So ähnelt beispielsweise der Gesichtstyp Christi auf einem Medaillon der hier besprochenen nubischen Kreuzesdarstellungen (Abb. 1-3) sehr stark dem Brustbild Christi auf einem koptischen Stoff aus dem 4. oder 5. Jahrhundert, heute in Detroit (Abb. 12)¹³³. Die gleiche Verwandtschaft besteht zwischen dem das Gesicht wie ein Ring umgebenden dunklen Haar und dem Bart, wobei dekorative Erweiterungen den Schnurrbart, die Nase und die Augenbrauen ausformen. Das Obergewand und der Heiligenschein berühren sich und verbergen sowohl auf dem koptischen Webstoff als auch auf dem nubischen Wandgemälde fast ganz den zu kurzen Nacken.

Die in gewisser Weise ungewöhnliche Form des »doppelten« Kreuzes auf nubischen Wandmalereien könnte ebenfalls einen Vorgänger in koptischen Kreuzen gehabt haben. Wir erwähnten bereits, daß die Glockengirlanden, eine Besonderheit der nubischen Kreuzesdarstellungen, vorher in den Kellia gefunden wurden. Das Kreuz mit Armbalken, die sich aus einem kleinen Format innerhalb eines geometrischen Rahmens heraus zu einem größeren Format hin entwickelt hat und dadurch besonders dekorativ ist, hat einen Vorgänger in einer koptischen Stele im Britischen Museum¹³⁴. Das kleine Mittelkreuz mit sich erweiternden Endpunkten ist von einem Medaillon umgeben; außerhalb des Medaillons erweitern sich die Balken immer mehr, bis sie in einer großen quadratischen Umrißlinie aufgehen. Das Zusammenspiel geometrischer Formen in freier Behandlung ist sowohl dekorativ als auch symbolisch (die Vollkommenheit der geometrischen Formen weist auf die Vollkommenheit der christlichen Weltordnung hin, die auf dem Kreuz

131 A. Baumstark, Die karolingisch-romanische *Maiestas Domini* und ihre orientalischen Parallelen, *Oriens Christianus* 23, 1927, 242-260.

132 P.-M. du Bourguet, La peinture murale copte: quelques problèmes devant la peinture murale nubienne, in: *Kunst und Geschichte Nubiens*, 303-324; K. Weitzmann, Some Remarks on the Sources of the Fresco Paintings of the Cathedral of Faras, *Ebenda*, 325-346.

133 *Koptische Kunst. Christentum am Nil*, Nr. 342.

134 British Museum, 1757. Badawy, *Coptic Art and Archaeology*, Nr. 3.217.



12. Koptischer Stoff, The Detroit Institute of Arts, Nr. 46.76 (The Detroit Institute of Arts, Founders Society Purchase, Octavia W. Bates Fund).

beruht), wie es auch in Nubien der Fall ist. Die koptische Stele im Britischen Museum könnte, nach Badawy, aus dem 8. Jahrhundert stammen¹³⁵.

Die in Faras aufgefundenen Inschriften lassen, sofern sie bisher untersucht wurden, erkennen, daß die koptische Sprache im 11. Jahrhundert in Nubien weitgehend üblich war und korrekt benutzt wurde, eine Tatsache, die Stefan Jakobielski dahingehend erklärt, daß Gruppen von Kopten aus dem islamischen Ägypten geflohen waren und sich in Nubien niedergelassen hatten¹³⁶. Der gleiche Zeitraum sowie die Streuung des Griechischen ist auch in den Faras-Inschriften bezeugt und läßt sich durch die Abhängigkeit Nubiens von der byzantinischen Zivil- und Kirchenverwaltung erklären¹³⁷. Das konkrete Beweismaterial (epigraphisches wie archäologisches) spricht für die Schlußfolgerungen, die wir bei der Besprechung einiger bildlicher Darstellungen Nubiens aus dem 10. und 11. Jahrhundert bezüglich der Quellen der volkstümlichen Motive des Kreuzes mit Brustbild Christi und den vier apokalyptischen Wesen gezogen haben. Es besteht kein Zweifel, daß die Untersuchung und Veröffentlichung sämtlicher Inschriften und archäologischer Beweismaterialien, die in den letzten drei Jahrzehnten zutage kamen, mehr Information über die besonderen örtlichen Umstände hinsichtlich Verwendung und Bedeutung dieses Motivs in Nubien in nachikonoklastischer Zeit erbringen wird. In der Zwischenzeit läßt sich die Frage nubischer ikonographischer Themen und ihre »internationale« Streuung nur diskutieren, indem man ihre Berührungspunkte und Verschiedenheiten mit weiteren Darstellungen desselben Motivs an anderen Orten und zu anderen Zeiten vergleicht, eine Methode, die sich als recht ergiebig erwiesen hat. Durch die Verbindung eines symbolischen geometrischen Schemas mit einer Ikone wurde unser Motiv mit einem hohen Grad an Suggestionskraft und einem geeigneten Maß an Flexibilität ausgestattet — das Geheimnis seiner Verbreitung und Langlebigkeit.

135 Ebenda, 215.

136 Jakobielski, *Some Remarks*, bes. 31 f.

137 Ebenda, 32.

A Propos des Deisis d'Ošk'i

Cette note fait suite à l'article de W. Djobadze paru dans le N° 72 de la Revue. Elle en reprend la matière en précisant d'emblée la terminologie.

Il se trouve, en effet, que si le mot *déisis* signifie bien *prière*, il a pris peu à peu un sens restrictif en iconographie byzantine. On entend aujourd'hui par *Déisis*, la prière que la Vierge et Jean-Baptiste adressent conjointement au Christ. Cette prière est à la fois glorification du Christ-Souverain par les deux principaux témoins de sa vie et leur intercession pour les chrétiens auprès du Christ-Juge¹.

En conséquence, deux seulement des quatre compositions décrites dans l'église d'Ošk'i méritent la définition de *Déisis*.

La première est celle qui est sculptée sur le mur sud du sanctuaire de l'église. Les trois figures principales sont encadrées par les deux fondateurs, Bagrat à droite, auprès de Jean-Baptiste, et David symétriquement, à côté de la Vierge. La prière des princes aux deux saints intercesseurs est peinte au-dessus du groupe central².

La seconde est sculptée sur le beau pilier de la galerie sud³, la Vierge et le Baptiste intercédant cette fois pour l'architecte de l'église agenouillé aux pieds du Christ⁴.

Dans les deux autres cas, il ne s'agit pas d'une *Déisis*. Les deux portraits de David et Bagrat sculptés sur les montants d'une niche dans la nef de l'église sont bien accompagnés de prières adressées respectivement à la Vierge et au Baptiste⁵. Mais le groupe lui-même du Christ entre les intercesseurs, n'est pas représenté. Nous sommes donc en présence d'une autre typologie, celle des portraits de fondateurs avec prières. Les invocations sont originales cependant en ce qu'elles ne s'adressent pas directement au Christ.

Enfin, la quatrième composition, peinte en 1036 dans l'exèdre sud, au-dessus de la porte d'entrée, est une scène de dédicace à Jean-Baptiste auquel

1 Pour ces questions, Walter 1968, Id. 1970, Id. 1980.

2 Djobadze 1988, fig. 1 et p. 168-170.

3 Sa décoration correspond à un véritable programme iconographique bien connu depuis Winfield 1968, 45-47, pl. 11-27.

4 Djobadze 1988, fig. 4 et p. 172.

5 Djobadze 1988, fig. 2 et p. 170.



fig. 1. Église d'Ošk'i. Bras sud. Jean-Baptiste et le patrice Djodjik.



fig. 2. Église d'Ošk'i. Bras sud. L'évêque.

l'église fut consacrée lors de sa restauration, le monument étant primitivement dédié à la Sainte Trinité⁶.

La figure centrale n'est pas le Christ mais Jean-Baptiste, et celui-ci avait été identifié jadis par Taq'aïšvili, le premier archéologue qui étudia le monument⁷. Dans une publication déjà ancienne des peintures du bras sud de l'édifice, nous avons donné une traduction assez complète du rouleau déployé par le Prodrôme⁸. Les deux figures latérales sont de trois-quarts, tournées vers Jean, les mains tendues en un geste de prière fig. 1 et 2)⁹.

A droite, il s'agissait du patrice Djodjik, qui assura les frais de la restauration de l'église comme l'atteste la dédicace encore en partie lisible dans l'abside¹⁰. C'était une éminente personnalité de l'aristocratie géorgienne, qui joua un grand rôle dans la récupération de terres occupées par les Byzantins¹¹. A gauche, nous avons reconnu un évêque à son costume sacerdotal, la chasuble, qui recouvre la tunique, étant croisée par l'omophorion, étole épiscopale caractéristique¹². Ce prélat anonyme est celui qui consacra l'église lorsqu'une fois restaurée, elle fut affectée à Jean-Baptiste.

La scène de dédicace centrait un programme iconographique comprenant à gauche la Crucifixion et à droite l'image du mariage-couronnement du jeune Bagrat IV, évènement qui eut lieu à Bana en 1032 et qui illustrait la puissance nouvelle du royaume de Géorgie¹³. Les deux scènes sont malheureusement fragmentaires (schéma). Devant l'église ronde de Bana dont ne subsiste plus qu'un étage et demi¹⁴, deux groupes de notables accueillent le cortège

6 L'église était située dans les terres que les Byzantins occupèrent de 1001 à 1034, et sa restauration, qui suivait le rattachement de la région à la Géorgie, marquait un véritable renouvellement du monument.

7 Takašvili 1952, 54-55. L'auteur, en 1917, ne vit pas l'ensemble des peintures, en partie cachées par les cloisonnements d'une mosquée. Celle-ci, abandonnée depuis, a été détruite lors du nettoyage entrepris dans les années 1970 à l'occasion de l'étude de Mme Mine Kadiroğlu de l'Université d'Ankara.

8 Thierry 1986. Pour le texte, qui est une prière de Jean, nous sommes redevable à Bernard Outtier et Zaza Sxirtladzé: «*Agneau de Dieu qui enlève les péchés du monde, je te supplie comme Précurseur et ami. Vois l'infirmité de la nature que tu as revêtue: aie pitié des pécheurs, dans ton pardon comme fils de Dieu...*» (p. 136).

9 Taq'aïšvili (*op. cit.*, p. 54) décrivait latéralement deux hommes à barbe noire, celui de droite assez bien conservé (copie pl. 68,2, actuellement exposée au Musée des Beaux-Arts de Tiflis, reproduite dans Thierry 1986, fig. 5).

10 Takaišvili 1952, 64-65 (inscr. XIV).

11 Thierry 1986, 136, 143, 150-152, notre fig. 5.

12 Thierry 1977, chap. II.

13 Bagrat IV, roi de Géorgie unifiée, épousait la princesse Hélène, nièce de l'empereur byzantin Romain Argyre (et non de l'empereur Basile II, comme l'écrit Djobadze 1988, 182). Celle-ci apportait en dot de nombreuses richesses, un clou de la Sainte Croix et une icône qui devint le palladium de la maison de Géorgie. On trouvera les détails des circonstances et les références historiques, ainsi que l'analyse détaillée de la scène dans Thierry 1986, 136-138, 139-145.

14 L'église de Bana peinte à Ošk'i ne correspond pas à la description de Djobadze 1988, 180-82; il est vrai que la photographie est peu lisible (fig. 9). Contrairement à ce que dit l'auteur, la



fig. 3. Église d'Ošk'i. Bras sud. Fragment de la Crucifixion: saint Jean, le porte-lance, le porte-éponge, le centurion et les soldats.

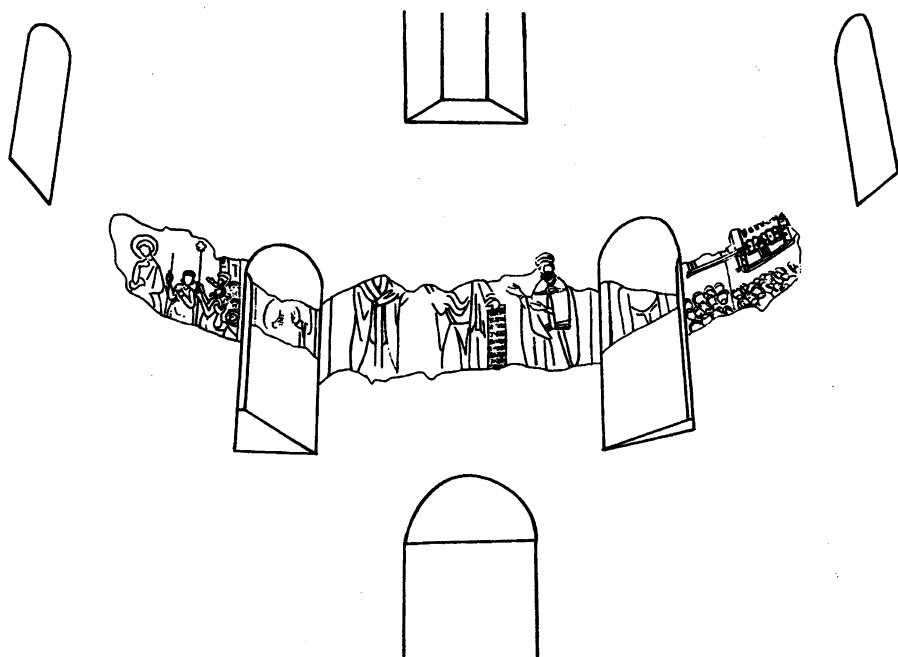


Schéma du programme de peintures dans le bras sud.

aujourd'hui détruit. Quant à la Crucifixion, tout le centre et la partie gauche ont disparu; il ne reste plus que le buste de l'évangéliste Jean qui se lamentait au pied de la croix (fig. 3), et, à ses côtés, un groupe composé du porte-lance (Longin), du porte-éponge (Esope), du centurion et des soldats qui désignent le Crucifié qu'ils reconnaissent comme le fils de Dieu (Matthieu 17,54)¹⁵. On remarque le geste du porte-lance qui montrait lui aussi le Christ, ce qui illustre la confusion des textes sur l'identité de Longin, le centurion des Actes de Pilate, des Ménologes et Synaxaires¹⁶.

Ainsi, dans le bras sud de l'église, les peintures de 1036 constituaient un programme à la fois politique et religieux¹⁷. L'évêque et le patrice Djodjik, illustre représentant de la noblesse ibère, étaient honorés comme bienfaiteurs de l'église, encadrant Jean-Baptiste auquel ils la dédiaient. Latéralement, auprès de Djodjik, était commémoré un évènement-clé de la symbolique du pouvoir, et à côté du prélat, on avait placé la Crucifixion en tant qu'image du Salut annoncé par le Précurseur¹⁸.

BIBLIOGRAPHIE

- Djobadze (1088) — W. Djobadze, Four Deësis in the Church of Oški, *Oriens Christianus*, 72 (1988), 168-182.
- Jerphanion (1925-1942) — G. de Jerphanion, *Une nouvelle province de l'art byzantin. Les églises rupestres de Cappadoce*, Paris 1925-1942.
- Millet (1916) — G. Millet, *Recherches sur l'iconographie de l'Évangile*, Paris 1916.

porte vue de face est celle du sud, à droite se voit le massif oriental, et la série des arcatures inférieures est surmontée d'une seconde série de fenêtres et non d'un toit (Thierry 1986, sch. 3 et 4, fig. 7). Dans l'avenir, les hypothèses de reconstitution devront donc tenir compte de la hauteur du premier étage et de l'existence d'un second de même largeur. Tous ces points d'architecture seront repris dans un prochain numéro de la *REGC*, à propos du compte-rendu d'un livre récent qui s'appuie sur la documentation de W. Djobadze; R. Mepisašvili, D. Tumanishvili, *The Church of Bana*, Tbilisi 1989.

- 15 Cette typologie byzantine est rare mais citée dans Millet 1916, 443-44, fig. 466 et 467. Dans notre étude, p. 138, nous n'avions pas identifié le porte-lance que nous avons pris pour le centurion. Djobadze 1988, 180, fig. 8, décrit ce fragment de crucifixion comme une scène du Christ traîné au supplice.
- 16 *Acta Pilati* B, XI, 1, dans C. de Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, Lipsiae 1876, 309; *Acta Sanctorum*, éd. Palme, Mars, II, 370-384. Dans G. de Jerphanion, 1925-1942, I, 89 et n. 4 et 5. Sur ce saint cappadocien, Ps. Hésihus, *Hom.*, in *S. Longinum* (BHG 990), dans *Les Homélies festales d'Hésychius de Jérusalem*, éd. M. Aubineau, *Subs. Hag.*, 59 (1978-1980) 25-30, 872-901; et P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, Paris 1985, 374.
- 17 Cette conception n'est pas unique bien que les témoins archéologiques en soient rares, Thierry 1988, 128-139.
- 18 On peut supposer, comme nous l'avait suggéré A. Grabar, que cette Crucifixion commémorait le don du clou de la Vraie Croix (cf. n. 12). Il est de même vraisemblable que la relique et l'icône apportées par la princesse byzantine, furent présentées en tête du cortège royal lors de ce mariage-couronnement, cf. Thierry 1986, 144.

- Takaišvili (1952) — E. Takaišvili (Taq'aišvili), *Arxeologičeskaja ekspedicija 1917-go goda v južnye provincii Gruzii* (Expédition archéologique de 1917 dans les provinces méridionales de Géorgie), Tbilisi 1952.
- Thierry (1977) — N. Thierry, *Peintures d'Asie Mineure et de Transcaucasie au X^e et XI^e siècles*, Variorum Reprints, London 1977.
- Thierry (1986) — N. Thierry, Peintures historiques d'Ošk'i (T'ao), *Revue des Études Géorgiennes et Caucasiennes (REGC)*, 2 (1986), 135-171.
- Thierry (1988) — N. Thierry, Le souverain dans les programmes d'églises en Cappadoce et en Géorgie du X^e au XIII^e siècles, *REGC*, 4 (1988), 127-170.
- Walter (1968) — C. Walter, Two notes on the Deësis, *REB*, 26 (1968), 311-336.
- Walter (1970) — C. Walter, Further notes on the Deësis, *REB*, 28 (1970), 161-187.
- Walter (1980) — C. Walter, Bulletin on the Deësis and the Paraclesis, *REB*, 38 (1980), 261-269.
- Winfield (1968) — D. Winfield, Some early medieval figure sculpture from north-east Turkey, *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 31 (1968), 33-72.

PERSONALIA

Prof. Lic. theol., Dr. phil., Dr. theol. h.c. Werner Strothmann, Göttingen, vollendete am 23. Februar 1992 in voller Frische und Schaffenskraft sein 85. Lebensjahr. Der Jubilar hat sich große Verdienste um die Syrologie erworben, sowohl durch eigene Arbeiten als auch durch die maßgebliche Rolle, die er bei der Errichtung und Leitung des Sonderforschungsbereiches »Orientalistik« an der Universität Göttingen spielte. Auf seine Anregungen gehen die Schaffung der »Göttinger Orientforschungen, I. Reihe: Syriaca« und die »Konkordanz zur syrischen Bibel« zurück, die sich allmählich einem guten Ende nähert. Zur Zeit bereitet Strothmann eine Edition der syrischen Versio Heraclensis vor.

Dr. theol., Dr. phil. P. Ludger Bernhàrd, OSB, em. Professor für Ökumenische Theologie an der Universität Salzburg und noch Leiter des Ostinstituts des Internationalen Forschungszentrums auf dem Mönchsberg, beging am 25. August 1992 seinen 80. Geburtstag. In Wort und Schrift hat er zu zahlreichen Themen des Christlichen Orients Stellung genommen und lehrt noch heute Sprachen des Christlichen Orients an der Salzburger Universität.

Prof. Dr. phil., Dr. theol. Alexander Böhlig, Tübingen, wurde am 2. September 1992 achtzig Jahre alt. Der gebürtige Dresdner promovierte 1936 zum Dr. phil., 1947 zum Dr. theol. und habilitierte sich 1951 in München für die Wissenschaft vom Christlichen Orient. Zuerst an der Universität Halle/Saale tätig, lehrte er den Christlichen Orient bis 1977 an der Universität Tübingen. Er vertrat das Fach in Forschung und Lehre in seinem ganzen Umfang mit all seinen Sprachen und Literaturen mit dem Schwerpunkt auf koptologischem Gebiet mit Gnosis, Nag Hammadi und Manichäismus.

Prof. Dr. Wachtang Djobadze, Carlsbad, CA 92008, früher Los Angeles, vollendete am 17. März 1992 sein 75. Lebensjahr. 1917 in Tiflis geboren, wurde er nach Promotion in Erlangen Professor für Geschichte der Frühchristlichen und Byzantinischen Kunst an der Universität von Salt Lake City/Utah (1958-1968), anschließend Professor an der Staatsuniversität Los Angeles (1968-1988) und Vorsitzender der Kunstgeschichtlichen Abteilung dieser Universität. 1962-1965 unternahm er Ausgrabungen im Raum von Antakya (Türkei) und 1984 in der Nordosttürkei, dem früheren Tao-Klardschet'i. Über die dortigen alten georgischen Kirchen bereitet Djobadze noch eine größere Veröffentlichung vor.

Frau Prof. Dr. theol. Fairy von Lilienfeld, Erlangen, beging am 4. Oktober 1992 ihren 75. Geburtstag. In Riga geboren, lehrte sie von 1967-1984 Ostkirchliche Theologie an der Universität Erlangen. Neben ihrem Hauptge-

biet, den slawischen Kirchen, befaßt sie sich auch intensiv mit der altgeorgischen und altarmenischen Literatur und Kirchengeschichte, besonders mit der georgischen Vita der hl. Nino, über die sie eine größere Untersuchung vorbereitet.

Frau Prof. Dr. Elene Metreweli, Tiflis, wurde am 13. Dezember 1992 fünfundsiebzig Jahre alt. Als Direktorin des Handschriften-Institutes in Tiflis (ab 1962 als Nachfolgerin von Ilia Abuladze) war sie maßgeblich an der vorbildlichen Katalogisierung der georgischen Handschriften (von 1948-1980 insgesamt 16 Bände Kataloge) beteiligt, hat daneben aber auch viele eigene Arbeiten, besonders über alte liturgische Texte in georgischer Sprache (z.B. Hirmoi und Theotokia [1971] und das älteste georgische Iadgari [1980]) veröffentlicht. Sie arbeitet noch an einer Geschichte des Iviron-Klosters auf dem Athos in dessen frühester, von den Georgiern geleiteten Periode.

Prof. Dr. theol. C. Detlef G. Müller, Bonn, vollendete am 19. Juli 1992 das 65. Lebensjahr und trat am 31.7.1992 in den Ruhestand. Der geborene Berliner promovierte 1953, habilitierte sich 1966 in Heidelberg und lehrte ab 1972 als Professor Sprachen, Literaturen und Kirchengeschichte des Christlichen Orients, aber auch Lateinamerikas an der Universität Bonn. Er vertrat das Fach in seiner ganzen Breite und zog auch noch das Altnubische in seine Forschung und Lehre mit ein. Mehrere seiner Studenten konnte er zur Promotion, einen sogar zur Habilitation führen.

Prof. Dr., Dr. h.c. Robert Taft, SJ, Ordinarius für Liturgiewissenschaft am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom, feierte am 9. Januar 1992 seinen 60. Geburtstag. Geboren 1932 in Providence, R.I. (USA), promovierte er 1970 am Orientale im Hauptfach Liturgiewissenschaft, wurde dort 1971 Professor, seit 1979 Ordinarius. Dazwischen studierte er 1971-1973 orientalische Philologie am Institut Orientaliste der Universität Louvain. Er ist auch Hauptredakteur der Reihe »Orientalia Christiana Analecta«, Mitglied der liturgischen Kommission der Vatikanischen Congregazione per le Chiese Orientali, war 1985-1987 Präsident der internationalen Societas Liturgica, nahm verschiedene Gastprofessuren wahr und veröffentlichte mehr als 250 Arbeiten, die sich meist mit der Geschichte der byzantinischen Liturgie befassen.

Prof. Dr. Hans-Joachim Schulz, Würzburg, beging am 18. Februar 1992 seinen 60. Geburtstag. Der gebürtige Berliner promovierte 1958 zum Dr. theol., habilitierte sich 1964 in Münster, lehrte an der Phil.-Theologischen Hochschule Königstein/Taunus und an der Universität Bochum, seit 1978 an der Universität Würzburg. Sein Hauptarbeitsgebiet ist die ostkirchliche Theologie und die vergleichende Liturgieforschung, besonders die byzantinische Liturgie.

Frau Prof. Dr. phil. Gabriele Winkler, von 1977-1992 an der St.-John's University, Collegeville, MN 56321 (USA) tätig, mit ständiger Gastprofessur

am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom, wurde mit Wirkung vom 1. Oktober 1992 auf den Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen berufen. Nach dem Beginn ihrer Studien in Rom 1966 wandte sie sich bald der Erforschung der ältesten Liturgien, besonders im syrischen und armenischen Raum, zu und promovierte, nach weiteren Studien in München und in Oxford, 1977 in München mit der Dissertation »Das armenische Initiationsrituale«, erschienen in Rom 1982 (= OrChrAn 217). Seitdem hat sie in Forschung und Lehre und in vielen Veröffentlichungen und Vorträgen weitere Themen der orientalischen Liturgien behandelt.

Prof. Dr. phil., Dr. jur. Hubert Kaufhold, München, Mitherausgeber dieser Zeitschrift, wurde am 12. Mai 1992 in Würdigung seiner Verdienste um die Wissenschaft vom Christlichen Orient zum korrespondierenden Mitglied der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien gewählt.

Julius Aßfalg

TOTENTAFEL

P. Jean-Baptiste Darblade, Gründer der Zeitschrift »Proche-Orient Chrétien«, starb am 31. Oktober 1990 in Billère (Pau), Frankreich. Geboren war er am 17.5.1904 in Villeneuve-de-Marsan (SW-Frankreich), trat 1924 bei den Weißen Vätern ein, wurde 1930 zum Priester geweiht, studierte noch am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom und kam 1932 nach Jerusalem an das Seminar Sainte-Anne, wo er segensreich wirkte. 1951 konnte er in Zusammenarbeit mit P. Neophytos Edelby die erste Nummer der Zeitschrift »Proche-Orient Chrétien« erscheinen lassen, die inzwischen ihren 40. Jahrgang erreicht hat. 1983 kehrte er aus Gesundheitsgründen nach Frankreich zurück, wo er nun im Alter von 86 Jahren verstarb.

Prof. Hans Jacob Polotsky, Ph.D., D. Hum. Litt., Jerusalem, verstarb am 10. August 1991. Am 13.9.1905 in Zürich geboren, war er bereits 1934-1951 hauptsächlich an der Hebräischen Universität in Jerusalem tätig, wo er 1951-1972 als Professor für ägyptische und semitische Sprachwissenschaft lehrte. Infolge seines großen internationalen Ansehens wurde er häufig als Gastprofessor eingeladen, so u.a. nach Chicago, Kopenhagen, FU Berlin. Die Wissenschaft vom Christlichen Orient verdankt ihm viele wichtige Werke, vor allem auf koptologischem Gebiet.

Prof. Dr. Joseph Vergote, Emeritus der Universität Louvain, verstarb am 8. Januar 1992 nach längerem Leiden in Heverlee im 82. Lebensjahr. Er war besonders an Ägyptologie und Koptologie interessiert. Ihm verdanken wir u.a. eine umfassende Grammaire copte in 4 Teilen (Louvain 1973-1984).

Prof. Dr. Dr. Paul Maiberger, Passau, verstarb nach langer schwerer Krankheit am 21. Januar 1992. Er war geboren am 18.4.1941 in Lorsch/Hessen, studierte Theologie und Orientalistik in Mainz, München, Wien und Berlin, eignete sich dabei auch gründliche Kenntnisse in mehreren Sprachen des Christlichen Orients an, promovierte 1971 in Mainz zum Dr. phil. (Dissertation: »Das Buch der kostbaren Perle des Severus ibn al-Muqaffa'«), 1981 zum Dr. theol. (Dissertation: »Das Manna«, 2 Bände) und habilitierte sich 1983 für das Fach Altes Testament (Habil.-Schrift: »Topographische und historische Untersuchungen zum Sinaiproblem«). Er nahm an mehreren Ausgrabungen im Libanon und in Israel teil und publizierte dort gefundene syrische Inschriften. 1987 wurde er ordentlicher Professor für Alttestamentliche Exegese und hebräische Sprache an der Universität Passau, wo ihm leider nur eine kurze Zeit des Wirkens vergönnt war.

Julius Abfalß

BESPRECHUNGEN

Pélagie la pénitente. Métamorphoses d'une légende. Tome I. Les Textes et leur histoire. Grec, Latin, Syriacque, Arabe, Arménien, Géorgien, Slavon. Dossier rassemblé par Pierre Petitmengin et Matei Cazacu, François Dolbeau, Bernard Flusin, Antoine Guillaumont, François Guillaumont, Louis Leloir, Carlos Lévy, Jean-Pierre Rothschild, Jean-Yves Tilliette, Michel van Esbroeck (Séminaire d'Histoire des Textes de l'École normale supérieure). Études Augustiniennes. Paris 1981, 364 S. FF 426.-.¹

Die Lebensbeschreibung der hl. Pelagia zählt zu jenen hagiographischen Werken, die sich im Mittelalter großer Beliebtheit erfreuten und in ganz Europa und im christlichen Orient verbreitet waren. Die Vita dieser Büßerin wird einem gewissen Diakon Jakobus von Antiochien zugeschrieben, der sich als Augenzeuge der wichtigsten Begebenheiten im Leben der Heiligen ausgibt. Nach vagen Datierungskriterien der Rahmenhandlung soll sie im 5. Jh. gelebt haben, wo sie sich als gefeierte Primadonna des Schauspielhauses in Antiochien und durch einen ausschweifenden Lebenswandel großen Reichtum erwarb. Als einmal in Antiochien eine Synode abgehalten wurde und der aus dem ägyptischen Konvent von Tabennisi stammende Nonnos in der Kathedralkirche predigte, erfuhr Pelagia, die aus Neugier hingegangen war, um den berühmten Asketen zu hören, ihre Bekehrung. Sie empfing nach den notwendigen Vorkehrungen die Taufe, mußte jedoch bald einsehen, daß Antiochien nicht der passende Ort für ein weiteres Verweilen sei. So zog sie nach Jerusalem, wo sie am Ölberg als Inkluse unter dem Namen Pelagios ein Leben strengster Askese führte, das jedoch nur noch drei Jahre dauerte.

Es ist verständlich, daß ein solches Thema geradezu zur Ausschmückung und zur Bereicherung durch legendäre Elemente und romanhafte Züge verlockt, ja es ist sogar bezweifelt worden, ob Pelagia überhaupt eine historische Person gewesen sei. Zwar ist ihrer in der östlichen wie in der westlichen Kirche am 8. Oktober gedacht worden, sie ist jedoch in manchen Details ihrer Vita des öfteren mit zwei weiteren Heiligen gleichen Namens verwechselt worden, zum einem mit der hl. Märtyrerin Pelagia aus Tarsus, deren Festtag am Vortag, also am 7. Oktober, gefeiert wurde, zum anderen mit einer hl. Jungfrau Pelagia, die ebenfalls aus Antiochien stammt und deren Gedenktag gleichfalls der 8. Oktober ist. H. Usener, der 1879 zum ersten Mal den griechischen Text unter dem Titel *Legenden der Pelagia* herausgab, versuchte glaubhaft zu machen, daß die Vita eine christliche Umgestaltung des Mythos von der semitischen Astarte bzw. der Aphrodite, der Göttin des Meeres und der Liebe, sei, zumal sich unter den Beinamen der Aphrodite, die ihre Beziehung zum Meer bekunden, auch das Epitheton Pelagia findet. Eine solche These wird heute wohl niemand mehr vertreten. Eher ist P. Petitmengin, dem Verfasser der Einleitung (S. 13-18), beizupflichten, der vielmehr die Ansicht vertritt, daß in der Vita der hl. Pelagia ein fundamentaler Begriff des Christentums, nämlich die Metanoia, verkörpert ist.

1 Die vorliegende Rezension des 1981 erschienenen Werkes wurde, von einem späteren Zusatz abgesehen, in dieser Form zu Beginn des Jahres 1983 für eine Zeitschrift eingereicht, in welcher sie jedoch nach fast neunjährigem Warten immer noch nicht erschienen ist. Ich bin daher Herrn Kollegen Julius Abfalg von der Redaktion des *Oriens Christianus* zu Dank verpflichtet, daß er die Rezension nachträglich angenommen hat, damit sie an dieser Stelle veröffentlicht werden kann, auch wenn dies mit einer weder vom Rezensenten noch vom Herausgeber verschuldeten erheblichen Verspätung geschieht.

Das Werk ist eine Gemeinschaftsarbeit mehrerer Autoren und zahlreicher anderer Personen, die am Zustandekommen des Buches Anteil gehabt haben; sie werden im Vorwort (S. 11-12) namentlich aufgeführt. Den Anstoß zu diesem Unternehmen gab die Entdeckung eines griechischen Textes der Vita der hl. Pelagia, die sich nur unter Schwierigkeiten in die bereits existierende Edition einordnen ließ. Dies führte zu der hier vorgelegten Untersuchung der in sieben Sprachen erhaltenen Versionen der Vita, von denen einige zum ersten Mal ediert werden. Dabei ist es nicht das Ziel der Verfasser, die Urform der Vita aufzuspüren, da zwischen der Erstfassung der Schrift, die wahrscheinlich im 5. Jh. im syropalästinischen Raum entstanden sein dürfte, und den ältesten uns greifbaren Textzeugen bereits ein Zeitraum von zwei Jahrhunderten liegt.

Der griechische Text der Vita der hl. Pelagia ist in 29 vollständigen bzw. fragmentarischen Handschriften erhalten, wobei die abgekürzten oder ausschmückend umschreibenden Versionen nicht mitgezählt sind. Die Manuskripte, von welchen die meisten aus der Zeit vor dem 12. Jh. stammen, wurden in drei Gruppen eingeteilt, welche die Siglen π , γ und α erhielten. Das Kennzeichen der seit dem 8. Jh. bekannten Gruppe π ist eine längere Version von Abschnitt 48, wonach der Verfasser der Vita selbst den Tod der Heiligen entdeckt; diese bereits alte Umgestaltung findet sich auch in der georgischen Übersetzung und in der lateinischen Gruppe A. In der ausführlichen Einleitung (S. 41-76) werden die Besonderheiten der Handschriften herausgearbeitet und die Texte nach Untergruppen und Familien gegliedert, desgleichen werden Bemerkungen zur Sprache der griechischen Texte gegeben. Darauf folgt die Edition des Berichts π (S. 77-93) und sodann des Berichts γ (S. 94-131) mit den Abweichungen des mit 22 Handschriften am besten bezeugten Berichts α als Revision des Typs γ auf den gegenüberliegenden Seiten; sämtliche in den Manuskripten vorkommende Varianten wurden im textkritischen Apparat verzeichnet.

Von den Übersetzungen der Vita der hl. Pelagia in das Georgische können eine spätere Übertragung einer griechischen Metaphrase und eine moderne Adaption aus dem Anfang des 20. Jh. außer Betracht bleiben. Es interessiert nur eine alte, in einer Handschrift des 10. Jh. erhaltene Version, von welcher M. van Esbroeck in der Einleitung (S. 135-138) annimmt, daß sie ohne Zwischenübersetzung aus dem Griechischen geflossen sei. Dieser georgische Text wird in einer Edition (S. 139-151) vorgelegt, gefolgt von einer wörtlichen lateinischen Übersetzung (S. 152-160).

In Anmerkung 17 auf S. 158 wird zu dem sonst nicht bezeugten georgischen *kamasi* »Gewand« vermerkt, daß das Wort ebenso wie französisch *chemise* aus dem Arabischen kommen dürfte. Es sei hier jedoch hinzugefügt, daß arabisch *qamīṣ* seinerseits aus griechisch *καμίσιον* entlehnt ist, somit das georgische Wort direkt aus dem Griechischen übernommen worden sein könnte, obgleich in den beiden hier veröffentlichten griechischen Versionen der Vita an dieser Stelle das Wort *στράξιον* steht.

Die älteste lateinische Übersetzung der griechischen Vita der hl. Pelagia lehnt sich eng an ihre Vorlage an und entstand im 8. Jh. oder gar noch früher. Sie wird mit dem Buchstaben A bezeichnet oder nach dem sie von den anderen lateinischen Versionen unterscheidenden Incipit als *Sacratissimus*, nach dem Adjektiv, mit welchem am Beginn des Berichts nach der Vorrede der Bischof von Antiochien bezeichnet wird, das im Griechischen *ἁγιώτατος* lautet und das in B durch *Venerabilis* und in C durch *Sanctissimus* wiedergegeben wurde. Die Übersetzung A, die nur in einer aus Udine stammenden Handschrift aus dem Ende des 12. Jh. bekannt ist, wird nach einer Einleitung (S. 161-166) unter ihrer Überschrift *Vita et conversatio beatae Pelagiae peccatricis* abgedruckt (S. 166-179).

Eine größere Verbreitung als ihre Vorlage hat die lateinische Revision A' als eine Überarbeitung von A gehabt. Sie entstand in der Zeit der karolingischen Renaissance, war außer in Spanien in ganz Europa bekannt und ist in etwa 30 Handschriften erhalten, die sich wiederum in verschiedene Unterfamilien gruppieren lassen. Der Revisor dieser Version wollte durch Um-

formungen des Textes und Rückgriffe auf das Griechische, was grammatikalische und stilistische Abänderungen zur Folge hatte, seiner Vorlage mehr Eleganz und Klarheit geben, wodurch tatsächlich eine Bearbeitung von höherem literarischen Wert geschaffen wurde. Auch hier folgt auf die *La réflexion latine A'* betitelte Einleitung (S. 181-198) der *Conversatio vel paenitentia sanctae Pelagiae* überschriebene lateinische Text (S. 199-216).

Eine zweite auf A beruhende Umgestaltung ist die lateinische Revision B. Sie hat im ganzen Abendland, besonders aber im westlichen Europa, die weiteste Verbreitung erfahren. Von ihr sind bisher 142 Handschriften bekannt geworden, die in verschiedene Gruppen, z.B. in eine rheinische, flämische, alpine, westgotische und italienische, zerfallen. Von B als auch von A' abhängig sind ferner eine große Anzahl von Abrissen und Adaptionen der Vita in Latein als auch in den Volkssprachen. In der Einleitung (S. 217-230) dieses Kapitels werden unter anderem die Abhängigkeiten von den übrigen lateinischen Versionen untersucht und die Möglichkeiten erörtert, ob der Redaktor dieser Bearbeitung Zugang zu einer griechischen Vorlage gehabt haben könnte. Wegen der Menge der erhaltenen Manuskripte ist hier der kritische Apparat besonders umfangreich und beansprucht ebensoviel Raum wie die Edition (S. 231-249).

Waren die georgische Übersetzung der Vita der hl. Pelagia und die seither behandelte Übertragung ins Lateinische samt den davon abhängigen Bearbeitungen als Textzeugen der ersten Gruppe klassifiziert, so folgen nun diejenigen Versionen, die zu einer zweiten Gruppe von Textzeugen zusammengefaßt werden. Sie wird eröffnet von einer weiteren Übersetzung in das Lateinische, bezeichnet mit dem Sigel C bzw. *Sanctissimus* nach dem das eigentliche Werk in Abschnitt 2 eröffnenden Wort. Diese von der lateinischen Version A unabhängige Übertragung entstand im 12. Jh. in der italienischen Provinz Lucca, hat aber nur eine begrenzte Verbreitung erfahren und ist lediglich durch drei Handschriften bezeugt. Auf eine kurze Einleitung (S. 253-257), in welcher die Manuskripte beschrieben werden und ihre Abhängigkeit voneinander festgestellt wird, folgt die Edition des Textes (S. 258-272) mit der offenkundig falschen, da auf einer Verwechslung beruhenden Überschrift *Passio Sanctae Pelagiae virginis*.

Die armenische Version der Lebensbeschreibung der hl. Pelagia ist nur in einer Pariser Handschrift des 12. Jh. erhalten. Sie ist aus dem Griechischen geflossen und zeigt Übereinstimmung mit der lateinischen Bearbeitung C und mit der syrischen und arabischen Übersetzung. Da die Vita bereits in einer Ausgabe der armenischen *Apophthegmata patrum* ediert wurde, wo sie sich unter der Überschrift »Hurerrei« eingeordnet findet, wurde hier auf eine erneute Veröffentlichung des armenischen Textes verzichtet. An die Einführung (S. 273-278) schließt sich eine lateinische Übersetzung der armenischen Version an (S. 278-286), die sich *Leben und Bekehrung der Dirne Piligea* betitelt.

Die syrische Übersetzung findet sich in Handschriften im British Museum, im Katharinenkloster auf dem Sinai und in der Bibliothek des syrisch-orthodoxen Patriarchats in Damaskus. Der Text des Londoner Manuskripts wurde bereits 1879 von I. Gildemeister in einer Programmschrift der Bonner Universität herausgegeben und 1896 von P. Bedjan in den *Acta Martyrum et Sanctorum* mit einer Reihe von Berichtigungen wiederabgedruckt. Innerhalb der zweiten Gruppe stellt die syrische Version den ältesten Textzeugen dar, wenngleich sie an manchen Stellen eher wie eine Nachdichtung als eine Übersetzung anmutet. Auch hier wurde nach der Einführung (S. 287-291) der syrische Text nicht noch einmal geboten, sondern nur eine französische Übersetzung (S. 292-315) der von Gildemeister besorgten Edition mit den Varianten der beiden anderen Handschriften in den Anmerkungen.

Es gibt drei Manuskripte der Vita der hl. Pelagia in arabischer Sprache, von denen zwei im syrischen Alphabet geschrieben sind. Da diese Karschuni-Handschriften von der syrischen Fassung abhängig sind, wurden sie hier nicht weiter in Betracht gezogen. Somit blieb nur ein einziger Text übrig, der wiederum aus dem Katharinenkloster auf dem Sinai stammt. Übernahmen aus dem Syrischen zeigen deutlich, aus welcher Sprache in das Arabische übertragen

wurde. Wahrscheinlich geht jedoch die arabische Version auf einen syrischen Text zurück, der älter ist als die erhaltene Fassung. Dies alles wird in der Einleitung (S. 317-320, in welcher allerdings einige fehlerhafte Transkriptionen arabischer Wörter zu berichtigen sind) ausgeführt, wo auch auf die Besonderheiten des mittelarabischen Substandards christlich-arabischer Texte hingewiesen wird, die sich besonders in der Orthographie zeigen, etwa im Fehlen diakritischer Punkte (z.B. *ša'if*, statt *da'if*, (so in Abschn. 39, Z. 11) »schwach«, in Abschn. 13, Z. 4, Abschn. 22, Z. 2 und Abschn. 33, Z. 14, oder *dība* für *dī'ba* »Wölfin« in Abschn. 24, Z. 7) oder in Plene-Schreibungen am Wortende. Der arabische Text wird hier in einer Edition vorgelegt (S. 321-336), gefolgt von einer lateinischen Übersetzung (S. 337-349).

Der arabische Text ist in nicht sehr gefälliger Schrift mit Schreibmaschinentypen wiedergegeben worden. Leider bleibt es in manchen Fällen unklar, ob ungewöhnliche Schreibweisen sich bereits im Manuskript finden oder ob es sich dabei um Fehler bzw. Versehen handelt, die auf das Konto des Herausgebers bzw. dessen gehen, der die maschinenschriftliche Vorlage erstellt hat. So steht in Abschnitt 4, Zeile 8, für das Wort Smaragd, das im Arabischen entweder *zabarḡad* oder *zumurrud* lautet, *zmrgd*, ohne daß in der Einleitung oder in einer Anmerkung die besondere Wortform registriert worden wäre, bei welcher es sich, falls sie so im arabischen Manuskript steht, um eine Übernahme von syrisch *zmaragdā* handeln dürfte, auch wenn in der syrischen Fassung an dieser Stelle nur von Edelsteinen die Rede ist. — Abschn. 6, Z. 2, läßt die Übersetzung *propter arrogantiam eius* auf ein *min fuḡratiḥā* (statt: *min fḡth*) schließen. — In Abschn. 6 muß die lateinische Übersetzung auf S. 338, Z. 2, wie folgt lauten: *sicut vir revolvens vestimentum suum super umeros suos*. — Abschn. 8, Z. 5, lies: *ḡazintum* (statt: *ḡznthm*). — Abschn. 15, Z. 6: Die Entsprechung des *et non vidi eam* der lateinischen Übersetzung auf S. 340, Z. 8, fehlt im arabischen Text. — Abschn. 20, Z. 7, lies wie in Abschn. 21, Z. 1: *bi-raḡmatiḥī* (statt: *brmth*). — Abschn. 21, Z. 6, lies wie in Abschn. 26, Z. 3: *'an ḡaḡī(')atī a peccato meo* (statt: *'n ḡḡyny*). — In Abschn. 21, Z. 8, ist *min ḡilmāniḥā* auf S. 341, Z. 22, durch *ex pueris suis* (statt: *ex pueris suis duobus*) zu übersetzen. — In Abschn. 24, Z. 4, dürfte es im Text sicherlich lauten *wa-ḡa'alat tamsaḡu wasaḡ* (statt: *tsmḡ wḡh*) *riḡlaiḥī*, und dementsprechend sollte die Übersetzung auf S. 342, Z. 4, geändert werden zu: *et coepit tergere pulverem pedum eius* (statt des durch Lukas 7,38 beeinflussten: *ungere et tergere pedes eius*). — Lies in Abschn. 24, Z. 7, *ḡirāf* (statt: *ḡw'f*) *oves*. — Abschn. 24, Z. 11: *kuntu atazayyanu* ist auf S. 342, Z. 13, richtig durch *ornata sum* (statt: *moechor*) zu übersetzen. — Abschn. 24, Z. 12, lies: *aḡsād al-maḡlūqīn* (statt: *al-maḡlūḡīn*) und übersetze auf S. 342, Z. 13, *corpora creatorum* (statt: *corpora nata*). — Abschn. 24, Z. 13, lies: *naḡmataḡū* (statt: *tḡmth*) und übersetze auf S. 342, Z. 15: *vindictam eius* (statt: *vindictam*). — Abschn. 24, Z. 16, lies wie in Abschn. 39, Z. 3: *rūḡ al-quḡus* (statt: *rūḡ al-qiddīs*). — Abschn. 25, Z. 3, Abschn. 27, Z. 3, und Abschn. 28, Z. 2, lies: *wa-qāla* (statt: *w'f*). — Abschn. 28, Z. 7, lies: *li-marḡāt* (statt: *'mrḡ't*). — In Abschn. 29, Z. 1, ist *ar-rāḡiba* (statt: *ar-rāḡib*) *monacha* zu lesen. — Während alle übrigen Versionen berichten, daß die Einwohner Antiochiens Pelagia wegen ihres reichlichen Schmucks den Beinamen Margarita, also Perle, geben, hat die arabische Übersetzung in Abschn. 30, Z. 3, Yāqūta, was Hyacintha entspricht; tatsächlich wird der yāqūt, d.h. der Hyazinth, bereits in Abschn. 4, Z. 8, und auch in Abschn. 34, Z. 4, unter ihrem Schmuck aufgezählt, wohl weil das aus μαργαρίτης entlehnte *marḡān*, das in der Form Marḡāna ebenso wie Yāqūta als weiblicher Eigenname gebraucht wird, im späteren Sprachgebrauch »Koralle« bedeutet. — In der Übersetzung von Abschn. 31, Z. 6, muß es auf S. 344, Z. 30, *manus suas* (statt: *manum suam*) heißen. — Abschn. 31, Z. 6, lies: *wa-yaḡūlu* (statt: *wyfwl*). — Abschn. 32, Z. 1, und Abschn. 33, Z. 3, lies: *ākil ṡaibātiḥī* (statt: *ṡby'tḥ*) *manducator canitie ipsius*. — Abschn. 32, Z. 1, ist wohl besser *al-a'rāb* (statt: *al-'arāb*) *Arabes* zu lesen. — Nach der zweifellos richtigen Übersetzung *sponsa et pactum* auf S. 245, Z. 5, zu urteilen, dürfte der Text in Abschn. 32, Z. 8, wohl *al-ḡiḡf wat-taṡlīm* (statt: *'l-ḡiḡf w'l-tsl*) gelautet haben. — Abschn. 33, Z. 15, lies: *ḡatamat* (statt: *ḡimt*) *signavit*. — Abschn. 34, Z. 5, lies: *a'antuki* (statt: *'ynyk*) *adiuvabam te*. — Abschn.

35, Z. 1, lies: *šallabat* (statt: *šlyt*) *cruce signavit*. — In Abschn. 36, Z. 1, ist doch wohl auf die vorgenommene Konjekture *hāzinatahā* »ihr Schatzmeisterin« zu verzichten und statt dessen mit der Handschrift und den übrigen Versionen *gāriyatahā* zu lesen, das allerdings nicht, wie auf S. 318 angegeben, »sa voisine« bedeutet, sondern »ihr Mädchen, ihre Dienerin«. — Abschn. 36, Z. 2, lies wie in Abschn. 34, Z. 4: *wal-fiḍḍa* (statt: *w'fdt*). — Abschn. 36, Z. 3, lies wie in Abschn. 5, Z. 2: *murtafi'a* (statt: *mryft*). — Abschn. 39, Z. 11, lies: *wa-lil-yatāmā* (statt: *w'ly'm*) und übersetze auf S. 346, Z. 32, *et orphanis* (statt: *et parvulis*). — Abschn. 39, Z. 13, lies wohl wie in Z. 1: *hāzin* (statt: *hazzān*) *al-kanīsa, oeconomus ecclesiae*. — Abschn. 43, Z. 4, lies wie in Z. 3: *mu'allimuhū* (statt: *m'mh*). — Abschn. 45, Z. 1, lies: *fa-badathu* (statt: *fnḏth*) *bis-salm* im Hinblick auf *ibtadāhu bis-salm* in Abschn. 50, Z. 7, *inceperit salutando eum*. — In der Übersetzung von Abschn. 45, Z. 1, muß es auf S. 348, Z. 7, *manus eius* (statt: *manum eius*) heißen. — Abschn. 46, Z. 4, lies: *huwa* (statt: *h* + runde Klammer). — Abschn. 49, Z. 2, ist als arabischer Name der Stadt Jericho wohl *Arīḥā* (statt: *Rīḥā*) zu lesen. — Abschn. 51, Z. 1, lies: *katabahā* (statt: *ktbh*).

Eine kirchenslawische Übersetzung der Vita der hl. Pelagia ist im Menologion des russischen Patriarchen Makarios erhalten, welches in drei verschiedenen handschriftlichen Redaktionen aus der Mitte des 16. Jh. bekannt ist. Da sie dort zum ersten Male vorkommt, kann als sicher angenommen werden, daß die älteren Monatsbücher mit den Lebensbeschreibungen der Heiligen der Russisch-Orthodoxen Kirche jene Vita nicht kannten. Wie eine Reihe von Übereinstimmungen zeigen, hat als Vorlage ein griechischer Text des Typs α gedient, an welchen sich die Übersetzung eng anschließt. Obwohl die kirchenslawische Version bereits 1874 in St. Petersburg gedruckt wurde und somit nur schwer zugänglich ist, wurde auf einen erneuten Abdruck verzichtet. Auf die Einleitung (S. 351-354) folgt eine französische Übersetzung (S. 354-361).

Es sei hier ergänzend bemerkt, daß die hl. Pelagia auch in Äthiopien nicht unbekannt geblieben ist. Im Synaxar der äthiopischen Kirche, das zum großen Teil auf eine arabische Vorlage zurückgeht, fällt ihr Gedenktag auf den 11. Teqemt, welcher dem 8. Oktober des julianischen Kalenders bzw. dem 21. Oktober des gregorianischen Kalenders entspricht. War man bisher für die Kurzbiographie dieser Heiligen nur auf eine englische Übersetzung angewiesen (s. E.A. Wallis Budge, *The Book of the Saints of the Ethiopian Church*. Cambridge 1928. Vol. I, S. 138), so liegt nunmehr auch der äthiopische Text des Synaxars des betreffenden Monats in einer kritischen Edition vor, s. *Le synaxaire éthiopien*. Mois de teqemt. Edition critique du texte éthiopien et traduction par Gérard Colin. Turnhout/Belgique 1987 (*Patrologia Orientalis*. Tome 44. Fascicule 1. N° 197), äthiopischer Text auf S. 56, Z. 9-26, französische Übersetzung auf S. 57, Z. 9-28. Wegen der Abweichungen gegenüber den Versionen der Vita der hl. Pelagia, die im vorliegenden Band behandelt wurden, sei im folgenden die Textfassung des äthiopischen Synaxars in deutscher Übersetzung mitgeteilt: »An diesem Tag verschied auch Bilägyā (= arabisch Bilāgiya; Pelagia). Diese gerechte Heilige stammte aus der Stadt Anšokiya (= Antiochia), und ihre Eltern waren Ungläubige. Sie pflegte mit ihrem unreinen Glauben auch einen unreinen Lebenswandel zu führen. Der war so, daß sie in einem Freudenhaus wohnte, indem sie ständig spielte, scherzte, tanzte und hurte. Da fand sie ein heiliger Mann, ein Bischof, dessen Name Pāwlos (= Paulos) war, und er ermahnte sie und erinnerte sie an das Höllenfeuer und die ewige Verdammnis. Seine Ermahnung drang in ihr Herz, und sie glaubte an unseren Herrn Christus durch ihn und bekannte ihm alles, was sie getan hatte. Er stärkte ihr Herz und unterwies sie, damit sie nicht nachlasse in ihrer Hoffnung auf die Buße und die Barmherzigkeit Gottes. Danach spendete er ihr die christliche Taufe im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und sie erstrahlte in der Gnade der Taufe. Hierauf trat sie in die Buße ein mit einem starken Herzen und reinem Geist und züchtigte ihren Körper und tötete ihn ab. Sodann zog sie Männerkleidung an, ging nach Jerusalem und warf sich in allen Kirchen nieder, die in der Stadt Jerusalem waren. Sie begab sich zu Abbā Eleskenderos (= Alexandros), dem Patriarchen der Stadt Jerusalem, und der schickte sie zu einem von den Klöstern der Jungfrauen, die sich außerhalb der Stadt Jerusalem

befanden. Sie blieb in ihm, zog Nonnenkleider an, gab sich asketischen Übungen hin und führte den (geistlichen) Kampf vierzig Jahre lang. Sie wurde von Gott gnädig angenommen und verschied in Frieden. Ihr Gebet sei mit uns in alle Ewigkeit. Amen«.

Bereits auf den Seiten 19-37 wird unter der Überschrift »La légende en français« von den einzelnen Mitverfassern eine französische Übersetzung gegeben, die eine Synthese aus den verschiedenen Versionen darstellt, wobei in Fällen von Abweichungen den älteren Texten der Vorzug gegeben wurde.

Diesem Grundsatz scheint man allerdings nicht in Abschnitt 49 gefolgt zu sein, wo zu lesen ist, daß sie den Leichnam mit Myrrhe (*de myrrhe*) gesalbt haben. Aber nur die lateinischen Versionen A und A' haben an dieser Stelle — vielleicht unter Einfluß von Johannes 19,39 — Myrrhe (*perunguerent mirro* bzw. *unguerent corpus myrrha*), in allen griechischen Texten steht dagegen das Wort *μύρον*, und auch die übrigen Übersetzungen haben »(wohlriechendes) Salböl«. Man hätte an der fraglichen Stelle die gleiche Übersetzung verwenden sollen wie in Abschnitt 30, wo *ἄγιον μύρον* durch *sainte huile* wiedergegeben wird. Oder sollte in der Übertragung ins Französische Myrrhe mit dem geweihten Salböl Myron verwechselt worden sein? Auch in der kirchenslawischen Version ist in Abschnitt 49 *miro* mit »Myron, Salböl« (und nicht mit »Myrrhe«) zu übersetzen, desgleichen in Abschnitt 5, wo beschrieben wird, wie Pelagia beim Vorübergehen den Duft des Salböls verströmt, obgleich auch Myrrhenöl, wie man aus Esther 2,12 weiß, als Mittel bei der weiblichen Schönheitspflege verwendet wurde.

Unbeteiligte vermögen wohl kaum zu ermessen, welche immense Arbeitsleistung zu erbringen war, um diesen Band zu vollenden, der übersichtlich dargeboten ist und zusätzlich eine Anzahl instruktiver Schemata enthält. Er kann geradezu als beispielhaftes Vorbild für die Edition von in mehreren Sprachen überlieferten Lebensbeschreibungen anderer Heiliger dienen, die ebenfalls im *Oriens christianus* wie im Abendland verehrt wurden. Bereits 1984 ist der zweite Band erschienen, der, wie der Untertitel *La survie dans les littératures européennes* zum Ausdruck bringt, das Weiterleben und die Auslegung der Vita der hl. Pelagia in den europäischen Literaturen behandelt.

Walter W. Müller

Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits syriaques, par Alain Desreumeux avec la collaboration de Françoise Briquel-Chatonnet, Paris 1991, 285 Seiten

Da die Werke der christlich-orientalischen Autoren noch längst nicht alle in kritischen Ausgaben vorliegen, steht jeder, der sich eingehend mit dieser Literatur befaßt, vor der Notwendigkeit, auch Handschriften heranzuziehen. Es besteht daher kein Zweifel, daß ein Verzeichnis der einschlägigen Bibliotheken und Kataloge äußerst nützlich, ja angesichts der vielen Sammlungen und weit verstreuten Fundstellen geradezu unentbehrlich ist. Für die syrischen Handschriften standen bisher die Angaben in den Literaturgeschichten von Baumstark und Ortiz de Urbina zur Verfügung, daneben vor allem die Arbeiten von Felix Haase (Christlich-orientalische Handschriftenkataloge, in: F. Feßler [Hrsg.], Ehrengabe deutscher Wissenschaft, Freiburg im Breisgau 1920), Jean Simon (Répertoire des bibliothèques publiques et privées d'Europe contenant des manuscrits syriaques, in: *Orientalia* 10, 1940, 271-287), J.D. Pearson (*Oriental Manuscripts in Europe and North America*, Zug/Schweiz 1971) und Buṭrus Ḥaddād (Syrische Handschriftensammlungen im Irak / im Nahen Osten / in Europa und Amerika [arab.], in: *Journal of the Iraqi Academy*, Syriac Corporation, vol. 5 [1979-1980] 163-190; vol. 6 [1981-1982] 341-361; vol. 7 [1983] 107-137). Diese Zusammenstellungen sind teils veraltet, teils beziehen sie sich nur auf einen bestimmten geographischen Raum, teils geben sie nur die wichtigsten Sammlungen an oder sind

sonst unvollständig. Desreumaux bietet nun mit dem hier anzuzeigenden Buch einen umfassenden Überblick.

Im ersten Teil listet er — nach Ländern geordnet — sämtliche Bibliotheken mit syrischen Handschriften auf und vermerkt meist auch die Postanschrift. Was Deutschland anbelangt, hat ihn die Wiedervereinigung anscheinend überholt: er führt zwar alle Städte alphabetisch unter »Allemagne« an, doch steht bei den ostdeutschen noch das obsolekte »RDA« (= DDR) dabei, außerdem fehlt bei ihnen die Angabe des betreffenden (neuen) Bundeslandes; die Leipziger Universität hat inzwischen den Namen von Karl Marx abgelegt. Für den Benutzer sind diese jüngsten Änderungen sicher ohne Belang, ich erwähne sie nur, weil sie beispielhaft zeigen, daß ein wirklich aktuelles Repertorium syrischer Handschriften gar nicht möglich ist: so haben manche der Sammlungen, vor allem im Orient, in den letzten Jahrzehnten aus verschiedenen Gründen einmal oder sogar mehrfach ihren Standort gewechselt, und man kann auch jetzt nicht sicher sein, daß alle Handschriften noch dort sind, wo sie nach den Katalogen sein müßten. Manchmal sind sie aber entgegen den Erwartungen doch da: so befinden sich die Bestände der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft nicht in Göttingen (wie der Verfasser auf S. 144 schreibt, allerdings mit Fragezeichen), sondern an ihrem alten Platz in Halle an der Saale.

Der zweite Teil (S. 49-74) ist eine »Liste thématique«, in der die Literatur aufgeführt ist, die sich mit Handschriften für einzelne syrische Schriftsteller, für Anaphoren, die Bibel usw. befaßt und deshalb in den beiden folgenden, nach geographischen Gesichtspunkten aufgebauten Abschnitten nicht unterzubringen ist.

Im dritten Teil (S. 75-81) stellt der Verfasser das Schrifttum zusammen, das nicht nur die Handschriften einer einzigen Bibliothek behandelt, sondern die eines Gebietes (wie z. B. J. Abfalgs Beschreibung der syrischen Handschriften in Deutschland).

Den breitesten Raum nimmt natürlich die Literatur über die einzelnen, alphabetisch nach Orten angeordneten Bibliotheken ein (S. 83-264). Es folgen noch Sammlungen, deren Verbleib unbekannt ist (S. 265f.). Den Schluß bildet ein Register der Personennamen.

Der Verfasser beschränkt sich dankenswerterweise nicht darauf, den Titel des jeweiligen Katalogs (Buches oder Zeitschriftenbeitrags) anzugeben, sondern er nennt auch die Gesamtzahl der Handschriften. Bei kleineren Sammlungen vermerkt er, welchen Gebieten (Grammatik, Liturgie usw.) die Handschriften inhaltlich zugehören, mit Bibliotheksnummer und Datierung. Zur Verdeutlichung sei ein Beispiel zitiert (Aix-en Provence, S. 83): »1 ms *Gram*: ms 1371 (1241); 2 mss *Rit*: ms 1372 (1242) et 1373 (1243)«. Darüber hinaus finden sich teilweise weitere Informationen, etwa über die Vorlage, den Schreiber, der Hinweis »avec Peint [= Miniatur(en)]«, die Herkunft der Sammlung u. a. Es liegt auf der Hand, daß diese Angaben überaus hilfreich sind und oft die Einsicht in den vielleicht schwer zugänglichen Katalog überflüssig machen.

Der Verfasser tut aber noch ein Übriges: er gibt in vielen Fällen anschließend sogar Literatur zu einzelnen Handschriften der betreffenden Sammlungen an (umfangreichere Beiträge unter der Rubrik »Notice[s] sur un manuscrit particulier« und Einzelhinweise als »Détails supplémentaires sur certain mss«). Jeder kann leicht ermesen, wie uferlos ein solches Unternehmen ist! In Büchern, Aufsätzen und sonstigen Beiträgen werden unzählige Handschriften angeführt, jede ordentliche Edition nennt und beschreibt die benutzten Textzeugen (derartige Ausgaben gehörten im Grunde genommen alle in den ersten Teil, die »Liste thématique«). Es versteht sich von selbst, daß hier Vollständigkeit auch nicht annähernd erreichbar war. Es dürfte sich meist um mehr oder weniger zufällig notierte Funde handeln, eine systematische Durchsicht der gesamten Literatur überstiege wohl die Arbeitskraft eines einzelnen Bearbeiters. Da ich — wie der Verfasser — Belege über die Benutzung und Zitierung von Handschriften für hilfreich halte, habe ich bei meinem Gesamtregister für die Bände 1 (1901) bis 70 (1986) dieser Zeitschrift (Wiesbaden 1989), S. 371-437, die Fundstellen für einzelne zitierte Handschriften — ebenfalls in der Reihenfolge der Bibliotheksorte und dann geordnet nach den verschiedenen christlich-orientalischen Sprachen —

vermerkt. Insbesondere bei Sammelwerken (Festschriften, Kongreßakten) sollten sich die Herausgeber ausnahmslos die Mühe machen, Register der zitierten Handschriften anzulegen, was seit den Akten des IV. Symposium Syriacum (hrsg. von R. Lavenant, OCA 229 und 236) sowie in den bisher zwei von P. Khalil Samir herausgegebenen Akten der Kongresse für christlich-arabische Studien (OCA 218 und 226) der Fall ist (in letzteren erscheinen übrigens auch syrische Handschriften), ferner z. B. in den Festschriften für A. van Roey (Leuven 1985) und A. Guillaumont (Gent 1988). Die Angaben des Verfassers zu einzelnen Handschriften ließen sich danach beträchtlich ergänzen. Ich kann an dieser Stelle nur allgemein darauf verweisen.

Eine Fundgrube für syrische Handschriften im Orient sind bekanntlich die Arbeiten von Arthur Vööbus, die der Verfasser natürlich — wenn auch nicht vollständig — herangezogen hat (vor allem in der »Liste thématique«). Die Arbeitsweise von Vööbus hat den großen Nachteil, daß man sich aus mehreren Büchern und vielen verstreuten kurzen Aufsätzen Angaben zusammensuchen muß, die häufig dieselben Handschriften betreffen und mehrfach wiederholt werden. Zu dem von ihm immer wieder angekündigten Katalog orientalischer Bibliotheken, der sinnvoller, aber auch viel schwerer zu erstellen gewesen wäre, ist Vööbus leider nicht mehr gekommen (vgl. die nicht erschienene Nr. 370 auf S. 123). Falls in absehbarer Zeit kein Katalog seiner Mikrofilmsammlung herauskommen kann, wäre es in gewisser Weise ein Ersatz, wenn sich jemand die Mühe machen würde, die in den verschiedenen Arbeiten von Vööbus enthaltenen Fragmente von Handschriftenbeschreibungen zusammenzusetzen und geordnet zu veröffentlichen, auch wenn dann sicherlich noch Lücken und Widersprüche blieben, also nur ein Torso entstünde.

Angemerkt sei noch, daß W. Selb und ich einen Katalog der Handschriften juristischen Inhalts in der Türkei und Syrien (vor allem Mardin, Aleppo, Damaskus) vorbereiten, der in Kürze erscheinen soll.

Dem Verfasser und seiner Mitarbeiterin gebührt für die geleistete Arbeit Anerkennung und Dank. Nur derjenige, der selber etwas ähnliches gemacht hat, kann wirklich ermessen, wieviel Planung, Überlegung und Anstrengung selbst ein so trocken und einfach erscheinendes Werk macht. Trotz aller Mühe und Sorgfalt lassen sich bei der Masse des Materials Lücken, Ungenauigkeiten und Fehler nicht vermeiden. Um aus der Besprechung Tisserants zu Baumstarks Geschichte der syrischen Literatur zu zitieren: »à un répertoire il est toujours possible d'apporter quelque perfectionnement« (ROC 23 [1922/23] 221). Rezensenten haben es leicht, auf Unzulänglichkeiten hinzuweisen: sie können sich Einzelheiten herausuchen und den Finger darauf legen; anders als der Autor brauchen sie das, was sie selbst nicht so genau wissen, nicht anzusprechen! Ich schicke das voraus, um nicht den Eindruck zu erwecken, die folgenden Ausführungen sollten die Verdienste des Verfassers schmälern. Sie sind vielmehr als weiterführende Hinweise — vielleicht für eine zweite Auflage — gedacht.

Zu S. 26: Die Universitätsstadt Halle liegt »an der Saale« und heißt auch so, nicht »über Salle« (oder »über Saale«, S. 144).

Zu S. 27 (und 196): Die Münchener »Bayerische Staatsbibliothek« hat mit dem »Deutschen Museum« in München, das über eine eigene Bibliothek verfügt, nichts zu tun. Und um der Wahrheit die Ehre zu geben: über die Bayern herrschte früher kein Kaiser, sondern nur ein König, es gab deshalb auch nur eine »Königliche Hof- und Staatsbibliothek«. Der Irrtum rührt wohl daher, daß die Abkürzung »K.« im Buchtitel Nr. 603 falsch mit »Kaiserlich« aufgelöst wurde.

Bei Münster fehlt: Universitätsbibliothek, Krummer Timpen 3-5, D-4400 Münster. Dort befindet sich auch ein Teil der »Coll. Ad. Rücker« (s. unten).

Zu S. 34 (und 155): Die ehemalige nestorianische (nicht: *chaldäische*) Patriarchatsresidenz Qodšannes liegt auf dem Gebiet der heutigen Türkei, nichts des Irans.

Zu S. 36: Der Klammerzusatz »Tell Zeqifo« gehört zu »Tellasqof«, nicht zu »Tellkayf«, die alphabetische Reihenfolge scheint versehentlich vertauscht zu sein (richtig: S. 236).

Zu S. 49: Für Abraham Šekwānā vgl. auch OrChr 67 (1983) 208-211.

Zu S. 50 (Anaphoren): A. Vööbus, Die Entdeckung der großen Anaphoren-Sammlung des Za'farān-Klosters, in: OrChr 72 (1988) 82-88 (= dürre Aufzählung des Inhalts der Hss. Mardin Orth. 613-646).

Zu S. 50 (Athanasios von Alexandria): A. Vööbus, in: ByZ 71 (1978) 36-40 (Biographie).

Zu S. 54 (Heraklensis): W. Strothmann, Die Handschriften der Evangelien in der Versio Heraklensis, in: Festgabe für J. Abfalq (s. unten die Besprechung S. 275ff.) 367-375.

Ebenfalls in die »Liste thématique« gehört wohl S. Brock, Syriac Manuscripts Copied on the Black Mountain, ebda. 59-67.

Zu S. 57: Unter dem Stichwort »Bibliographie« wären Verweise auf Nr. 221 (Pearson) und Nr. 226 (Simon) angebracht.

Zu S. 58 (Conciles) und 61 (Droit): Zahlreiche Angaben über Handschriften juristischen und kanonistischen Inhalts enthalten die Werke von W. Selb, insbesondere: Orientalisches Kirchenrecht, Band 1 und 2, Wien 1981 und 1989 (Band 2 mit Register der zitierten Handschriften), sowie Sententiae Syriacae, Wien 1990.

Zu S. 60: A. Vööbus, New Light on the Textual History of the Syro-Roman Lawbook, in Labeo 19 (1973) 156-160.

Zu S. 61: A. Vööbus, An Important Milestone in the History of Research on the Syro-Roman Lawbook, in: Studi in onore di A. Guarino, vol. 5, Neapel 1984, 2105-2108.

Zu S. 62: Als weiteres Stichwort »Isaak von Ninive«, s. A. Vööbus, in: OstkSt 21 (1972) 309-312.

Zu S. 65: Unter dem Stichwort »Littérature syriaque« wäre unbedingt noch die arabisch verfaßte wichtige Literaturgeschichte des Patriarchen Afrām Baršōm zu erwähnen, in der reiche, wenn auch nicht unbedingt systematische Angaben über syrische Handschriften zu finden sind (Kitāb al-lu'lu' al-manṭūr fī ta'riḥ al-'ulūm wa 'l-ādāb as-suryāniya; französischer Titel: Histoire des sciences et de la littérature syriaque, 2. Aufl., Aleppo 1956; mehrere Nachdrucke; syrische Übersetzung [ohne die Fußnoten und damit in unserem Zusammenhang weniger brauchbar] von Metropolit Philoxenos Johannes Dolabani, Qāmišlī 1967). Das arabische Werk wird unter Nr. 757 nur für die Handschriften von Urfa (Edessa) angeführt.

Zu S. 67: Bei »Liturgie« ist jetzt nachzutragen: P. Yousif (u. a.), A Classified Bibliography on the East Syrian Liturgy, Rom 1990. Darin sind nicht nur gedruckte Bücher verzeichnet, sondern auch Handschriften (S. 33-35, 83-88); auf S. 1-8 werden u. a. Handschriftenkataloge genannt.

Weiteres Stichwort »Makarios«, s. W. Strothmann, Die syrische Überlieferung der Schriften des Makarios, in: Göttinger Orientforschungen. I. Reihe: Syriaca, Band 21.

Bei »Martyrius (Sahdona)« hätte sich ein Verweis auf Nr. 505 (Pigulewskaja) empfohlen.

Zu S. 68 (Michael der Syrer): A. Vööbus, in: Melanges A. Guillaumont 271-285 (mit Abb. aus Damaskus Orth. 9/16); ders., in: OrChr 55 (1971) 204-209 (Panegyricus über Johannes von Mardin).

Zu S. 74: Weiteres Stichwort »Symeon Stylite« mit: A. Vööbus, Discovery of New Manuscript Sources for the Biography of Simeon Stylite, in der Festschrift für van Roey, Leuven 1985, 479-484.

Zu S. 76-81 (Amérique, Europe, Iraq, Orient) wären die eingangs genannten Arbeiten von B. Ḥaddād zu vermerken und auf S. 57 (Bibliographie) Verweise anzubringen. Die auf S. 78 unter Nr. 236 genannten Beiträge Ḥaddāds betreffen dagegen Inschriften (*kitābāt*) und gehören deshalb eigentlich nicht zum Thema.

Zu S. 78, Nr. 237 (zusätzlicher englischer Titel: Catalogue of the Syriac Manuscripts in Iraq, vol. 1 und 2: The Libraries of Mosul and its suburbs; vgl. auch Nr. 239!): der Vermerk »le

catalogue ne distingue pas clairement les mss syriaques, arabes et karsh.« ist unrichtig, Schrift und Sprache lassen sich den Beschreibungen ohne weiteres entnehmen. Ein Teil der Handschriften wurde bereits in arabischer Sprache in der Zeitschrift Bayn al-Nahrayn (Mosul) beschrieben, in der insgesamt folgende Kataloge erschienen (alle nicht vom Verfasser aufgenommen): Bd. 2, Nr. 6, S. 93-106: Karamles (H. Djadjika [Čaġika]); Bd. 2, Nr. 8, S. 422-430: Chaldäische Metropole in Mosul (M. Makdasi); Bd. 4, Nr. 13, S. 29-47: Telkeph (J. Habbi); Bd. 5, Nr. 18/19, S. 217-246: Kloster Mar Jakob bei Seert (B. Ḥaddād). Zum 3. Band des »Catalogue« s. gleich. Rezension der drei Bände in: OrChr 74, 1990, 263-265. Wie mir J. Habbi übrigens mitteilte, haben die Handschriftenbestände im Iraq unter den kriegserischen Ereignissen des Jahres 1991 nicht gelitten.

Zu S. 84: Fast alle Handschriften von Notre-Dame des Semences befinden sich jetzt unter den Beständen des Chaldäischen Klosters in Bagdad. Der Katalog ist der 3. Band des gerade genannten Werkes. Englischer Titel: P. Haddad [= Buṭrus Ḥaddād] und J. Isaac [= Ġ. Ishāq], Syriac and Arabic Manuscripts in the Library of the Chaldean Monastery (sic) Baghdad. Part 1: Syriac Manuscripts, Bagdad 1988 (insgesamt 977 Handschriften).

Zu S. 89: Die Hs. 184 (Amsterdam) ist auch beschrieben bei J. Th. Beelen, S. Clementis Romani Epistolae binae de Virginitate, syriace, Löwen 1856, S. XV.

Zu S. 90: Die Sammlung von Anjoor, »the seat of an independent [!] Jacobite diocese« (van der Ploeg 150) ist identisch mit der von Thoziyoor, die auf S. 237 genannt wird.

Aqra: Es wird nicht deutlich, daß sich die von Vosté katalogisierten Handschriften entgegen Nr. 291 noch in Aqra befinden und von Habbi beschrieben sind (neben anderen, zusammen 97 Handschriften).

Zu S. 93: Die Bagdader »Coll. Mgr. Rihmānī« ist die Sammlung des syrisch-katholischen Patriarchen Ignatius Ephrām Raḥmānī (heute in Scharfeh, s. Verfasser S. 119f.). Das Original der Chronik Michaels des Syrsers, das tatsächlich Raḥmānī 1888 entdeckte (vgl. ROC 10 [1905] 436f.), nicht etwa Chabot (vgl. Verfasser Nr. 756), befand sich damals in Edessa und wurde mit den anderen Handschriften 1924 nach Aleppo gebracht (vgl. Verf. S. 242).

Zu einer von 18 syrischen Handschriften der Literaturfakultät der Universität Bagdad (vom Verfasser nicht erwähnt) vgl. H. Daiber, in: OrChr 69 (1985) 73-80.

Zu S. 97-102: Die 1661 in Berlin gegründete »Churfürstliche Bibliothek« wurde 1701 zur »Königlichen Bibliothek«. Ende 1918 benannte man sie in »Preussische Staatsbibliothek« um. Während des Zweiten Weltkrieges wurden die Bestände ausgelagert. Nach dem Krieg kamen die in der amerikanischen Zone befindlichen nach Marburg, die aus der französischen Zone nach Tübingen. Was nach Ostdeutschland in Sicherheit gebracht worden war, kehrte nach Ostberlin in das Gebäude der ehemaligen Preussischen Staatsbibliothek (»Deutsche Staatsbibliothek«) zurück. Die in Marburg gebildete »Westdeutsche Bibliothek« wurde 1962 von der »Stiftung Preussischer Kulturbesitz« übernommen und trug seitdem die Bezeichnung »Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz«. Ab 1964 erfolgte ihre Rückführung nach Berlin, 1967/68 kamen die genannten Tübinger Bestände hinzu. Sie sind jetzt in einem neuen Gebäude untergebracht. (Nach einem Informationsblatt der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz von 1978). Seit der deutschen Wiedervereinigung gehören die beiden Berliner Staatsbibliotheken wieder zusammen.

Zu S. 99: B. Vandenhoff, Vier geistliche Gedichte in syrischer und neusyrisch[er] Sprache aus den Berliner Handschriften Sachau 188 und 223 übersetzt und mit einer Einleitung versehen, in: OrChr 8 (1908) 389-452.

Zu S. 100 (Ms. Sachau 220): »olim Berlin Syr. 28« trifft nicht zu. »Ms. Sachau 220« ist die Bibliothekssignatur, »Syr. 28« die Nummer in Sachaus Katalog der syrischen Handschriften.

Zu S. 101: Die Hs. Sachau 108 (= Syr. 102) ist »wegen Kriegsverlusts leider nicht mehr verfügbar« (Mitteilung der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz vom 16. 8. 1982).

Zu S. 105 (Nr. 326): Dem Aufsatz von Mingana liegt die Hs. Manchester 59 (früher [!] Mingana 9) zugrunde; einen nur geringfügig abweichenden Text enthält die Hs. Mingana Syr. 71, s. S. Brock, *Alphonse Mingana and the Letter of Philoxenos ...*, in: *Bulletin of the John Rylands Library* 50 (1967) 199-206.

Zu S. 113 (Nr. 352): Eine Fortsetzung von Brocks Beschreibung der liturgischen Fragmente aus der Kairiner Geniza ist erschienen in: *OrChr* 74 (1990) 44-61.

Zu S. 116 (Harvard Syr. 93 = Harris 85): Beschreibung bei J. Rendel Harris, *The Gospel of the Twelve Apostles*, Cambridge 1900, 7-11.

Zu S. 123 (und 183-186): Einen der ersten Berichte über die Handschriften im Safran-Kloster (Dair az-Za'farān) gibt O.H. Parry, *Six Months in a Syrian Monastery*, London 1895, 337f. Die Sammlung wurde in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts beträchtlich vergrößert und befindet sich — wie der Verfasser unter Berufung auf Macomber richtig schreibt — zum größten Teil in der (ehemaligen) Residenz des syrisch-orthodoxen Metropoliten in Mardin. Dort sind die Bücher in 24 (?) Sachgruppen geordnet aufgestellt, u. a. 1: AT; 2: NT; 3, 4: Bibelkommentare (AT, NT); 5: Theologische Schriften; 6f.: Hagiographie; 9: Recht; 15: Anaphoren; 16: Pontificale. Die Signaturen sind durchgezählt, zusätzlich wird durch die Zahl nach einem Schrägstrich das Sachgebiet angegeben (z. B. 309/9 = 1. Handschrift der juristischen Abteilung).

Zu S. 127: Bei Damaskus 8/11 ist die Angabe »olim Dayr az-Za'farān« (nach Vööbus) und insbesondere »puis Mardin, Orth. 323« unrichtig. Die Mardiner Hs. 323 ist nicht damit identisch, sondern wohl eine Abschrift. Die Hs. 8/11 ist auch Gegenstand von A. Vööbus, in: *Church History* 47 (1978) 23-26; H. Kaufhold, in: *OrChr* 73 (1989) 44ff. Zu den Hs. Dam. 12/19 und 12/20 vgl. J.-M. Sauget, in: *Mélanges A. Guillaumont 187-199* (Ausgabe und Übersetzung).

Zu S. 128: Zu den Funden in der Umayyadenmoschee vgl. H. von Soden, Bericht über die in der Kubbet in Damaskus gefundenen Handschriftenfragmente, in: *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Jahrgang 1903, phil.-hist. Klasse, Berlin 1903, 825-830 (syrische Hss.: 828f.); den Kongreßbericht in: *OrChr* 50 (1966) 135 und P.A.H. de Boer (Nr. 372 des Verfassers!).

Zu S. 131: Die umfangreiche Sammlung Tuma Başaranlar (vgl. auch S. 149: »Bachramlar«), früher in Diyarbakar, befindet sich jetzt in Istanbul.

Zu S. 135: Zu der Hs. Ernakulam L 22 vgl. auch J.P.M. van der Ploeg, *Mar Abraham of Angamali*, in: *The Church I Love. A Tribut to P.J. Podipara*, Kottayam-Paderborn 1984, 89ff.; ders., *Les chrétiens de St. Thomas*, in: *Festschrift van Roey* 410f.

Zu S. 141: Auch für Hāh (Tūr 'Aḇdīn) sind syrische Handschriften bezeugt, vgl. Vööbus, *Kanonessammlungen* 218; ders., *CSCO* 244, 109f.; ders. *ByZ* 68 (1975) 2¹¹.

Einige der Handschriften der Maroniten in Aleppo sind katalogisiert: I. Harfuš, in: *al-Mašriq* 17 (1914).

Die »Collection Paul Asbat« (Sbath) befindet sich meines Wissens jetzt in der Biblioteca Vaticana.

Zu S. 145 (Waisenhaus-Bibliothek): J. Storz, Hauptbibliothek, Archiv und Naturalienkabinett der Franckeschen Stiftungen, in: *Die Franckeschen Stiftungen zu Halle an der Saale*. Hrsg. von P. Raabe, *Jahresgabe der Gesellschaft der Freunde der Herzog August Bibliothek e. V.*, [Wolfenbüttel 1991,] 35-67: »Nach 1945, im Zuge des Anschlusses der Stiftungen an die Universität, entschloß man sich, alle auf dem Boden der Franckeschen Anstalten befindlichen Handschriften und Akten in einem zentralen Archiv zu konzentrieren.« (S. 49). »Die im Archiv zusammengebrachten Materialien wurden in 4 Abteilungen gegliedert. Wichtigstes Stück bildet dabei die ehemalige Handschriftensammlung der Hauptbibliothek, heute Handschriften-Hauptabteilung des Archivs.« (S. 50). »Von dem gelehrten Syrer Salomon Negri aus Damaskus ... sowie aus dem Nachlaß des großen Orientalisten J.H. Michaelis, nicht zuletzt durch die Indienmission Franckes kamen viele orientalische Handschriften in die Stiftung, syrische, arabische, persische ...« (S. 53).

Zu S. 146 (Hartford): Ein nicht katalogisiertes Fragment der Hartford Seminary Foundation habe ich herausgegeben in: Die Rechtssammlung des Gabriel von Başra, Berlin 1976 (s. insbesondere S. 43f.).

Zu S. 149: Die Handschriften des Chorbischofs Gabriel Aydin befinden sich nicht in der Kirche Maryam Ana in Istanbul, sondern in Wien.

Zu S. 151: Der spätere Patriarch Afrām Baršōm (Barsaum) versah die Handschriften des Markusklosters in Jerusalem kurz vor dem Ersten Weltkrieg mit Signaturen und verfaßte auch einen Katalog (vgl. Barsaum, *Histoire* 10, Nr. 20). Ein Exemplar offenbar dieses »handschriftlichen Verzeichnisses« war im Besitz von A. Rücker; Baumstark konnte es noch für seine »Geschichte der syrischen Literatur« benutzen (= kursive Nummern der Jerusalemer Handschriften bei Baumstark, s. Vorwort S. vii und Nachträge S. 344 zu S. 3 Anm. 5). Diese Nummern werden auch von Barsaum, *Histoire*, Vööbus, *passim*, u. a. zitiert. Nach Baumstark (aaO 344) besaß E. Littmann ein anderes Verzeichnis. Den Verbleib beider habe ich nicht feststellen können. Wie mir die Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz in Berlin am 14. 11. 1990 freundlicherweise mitteilte, befindet sich der Nachlaß Littmanns dort (vgl. jetzt ZDMG 141 [1991] 44*), ein Verzeichnis der syrischen Handschriften des Markusklosters ist jedoch nicht dabei. Ein Teil der Handschriften Rückers ist in der Universitätsbibliothek in Münster (s. unten), aber dort fehlt die Liste ebenfalls. Bedauerlicherweise ist das Verzeichnis auch im Markuskloster selbst verschwunden, wie mir der derzeitige Metropolit Dionysios Behnam mitteilte, der mir im Frühjahr 1986 großzügig und ohne Einschränkungen Zugang zu der Bibliothek gewährte. Aufgrund der Literatur läßt es sich teilweise rekonstruieren. Es trifft zu, daß die Bibliothek seitdem gewachsen ist, nicht jedoch, daß die Signaturen nicht mehr stimmen (so S. 151). Es sei darauf hingewiesen, daß die laufenden Nummern der Beschreibung von Baumstark nie die Bibliothekssignaturen darstellten. Deshalb ist auf S. 152 die Angabe »Ms. Syr. 6 (olim 28)« unrichtig, es handelt sich vielmehr um Nr. 28 der Bibliothek, nur bei Baumstark ist es Nr. 6 (jetzt: Damaskus Orth. 12/3).

Der vom Verfasser angeführte Katalog von Macler betrifft nur 24 der Handschriften und beruht auf Notizen aus dem Jahre 1899. Maclers Nummern sind ebenfalls bloß die laufenden Nummern seines Katalogs.

Einige wertvolle Handschriften des Markusklosters gelangten in das Syrisch-orthodoxe Patriarchat nach Damaskus, allerdings nicht erst 1967, wie der Verfasser (S. 151) schreibt, weil sie bereits in dem 1959 erschienen Katalog der Damaszener Handschriften (Nr. 375 des Verfassers) auftauchen.

Abschriften von Nr. 97 (Anaphoren) und 129 (Werke des Kyriakos) befinden sich als Ms. orient. 3 und 1 in der Universitätsbibliothek Münster (s. unten).

Zu S. 152 (Patriarchat armenien): In Band 10 des Katalogs der Handschriften des armenischen Patriarchats in Jerusalem sind auch 5 syrische Handschriften knapp beschrieben (armenisch; in vier Fällen ist der Kolophon in der englischen Übersetzung von S.P. Cowe abgedruckt). Englischer Titel: N. Bogharian, *Grand Catalogue of St. James Manuscripts*, vol. X, Jerusalem 1990. Es handelt sich um folgende Handschriften (S. 445-449):

Nr. 3475: Fragen und Antworten über die Sakramente, geschrieben 1677 in Aleppo vom Priester Rizqallāh (wohl identisch mit Rizqallāh Amin-Ĥān, s. Graf IV 46f.).

Nr. 3476: Evangeliar, geschrieben 1269 im Kloster Mar Mattai.

Nr. 3477: Werke des Kyrillos von Alexandria.

Nr. 3478: Liturgien. Geschrieben 1684 vom Priester Faraġallāh, Sohn des Jerusalempilgers Ibrāhīm.

Nr. 3479: Vier Evangelien, geschrieben 1363 im Georgskloster am Nil auf dem Berg Tūra (zum Ġabal Tūra vgl. O. Meinardus, *Christian Egypt ancient and modern*, Kairo 1977, 350ff., der aber das Kloster nicht nennt).

[Auf S. 450-452 werden übrigens die 3 äthiopischen Handschriften (Nr. 3481-3483) des Armenischen Patriarchats beschrieben, und zwar ganz in englischer Sprache.]

Zu S. 158: Eine ausführliche Beschreibung syrischer Handschriften in Leiden hat J.P.N. Land in seine *Anecdota Syriaca*, Band 1, Leiden 1862, aufgenommen (S. 1-12).

Zu S. 159f.: Es gibt weitere Antiquariatskataloge der Fa. Hiersemann, in denen syrische Handschriften angeboten wurden. Ebenfalls von Baumstark dürfte stammen: *Orientalistische Manuskripte. Eine Sammlung hervorragender Stücke aus dem 9.-19. Jahrhundert*, Leipzig [1923; ohne Nummer]. S. 7: Sammlung von Wundern verschiedener Heiliger, karschuni [1723/24 A. D.]; S. 10-12: 6 syrische Handschriften (Evangelien-Lektionar [14. Jhdt.]; Geschichte Mariens in 6 Büchern [1490/91]; syrische Masora [1795/96]; Paraklitiki [15. Jhdt.]; 2 Triodien [11. Jhdt.]).

Zu S. 168: Nachzutragen ist folgender Ausstellungskatalog: *The Christian Orient*. Published for the British Library, London 1978 (S. 23-31: Abschnitt 3 »The Syriac Speaking Churches and Christian Arabic«; mit Abbildungen aus den syrischen Hss. Add. 7170 [Miniatur], Add. 14425 und 14451).

Zu S. 178 (Lyon): älterer Katalog von Ant.-Fr. Delandine, *Mss. de la Bibliothèque de Lyon*, tome 1, Paris 1812, S. 109ff. (Syr. Nr. 1 und 2).

Zu S. 180: Einen Katalog der syrischen Handschriften der John Rylands Library in Manchester wird J.F. Coakley in Kürze veröffentlichen.

Zu S. 196: *Thesaurus librorum*. 425 Jahre Bayerische Staatsbibliothek. Ausstellung München 18. August - 1. Oktober 1983, Wiesbaden 1983, S. 378 = Nr. 174 (Cod. syr. 8 = NT, 8. Jhdt.), mit Abbildung von fol. 25r.

Zu S. 197 ist nachzutragen: H. Kaufhold, Die syrischen und christlich-arabischen Handschriften der Universitätsbibliothek in Münster, in: *OrChr* 72 (1988) 89-113. Es handelt sich um 5 Handschriften aus dem Nachlaß von A. Rücker. Seine übrigen Handschriften sind verschollen.

Zu S. 209: In der Erzbischöflichen Akademischen Bibliothek in Paderborn befinden sich heute zwei weitere ostsyrische Handschriften neueren Datums (aus dem Nachlaß von Josef Schäfers, † 1916 in Mosul), u. z. a) Barhebraeus, Buch der Strahlen (Abschrift einer Hs. von Notre-Dame des Semences) und b) Gedichte des Johannes bar Ma'dānī, ferner Sprichwörter sowie Mēmrā über die göttliche Weisheit von Šem'ōn von Šanqlabad.

Zu Paderborn Syr. 1 vgl. auch Kaufhold, in: *OrChr* 67 (1983) 208f.

Zu S. 225: Inzwischen liegt ein neuer (arabisch verfaßter) Katalog für die Handschriften von Qaraqoṣ vor. Englischer Titel: B. Sony, *Catalogue of Karakosh Manuscripts*, Bagdad 1988 (vgl. *OrChr* 74 [1990] 263, 265).

Zu S. 227: In der Biblioteca Angelica in Rom befinden sich auch die Handschriften Vostès (vgl. S. 265, Nr. 852), vgl. G.J. Reinink, Zur Textüberlieferung der Gannat Bussame, in: *Le Muséon* 90 (1977) 103-175 (hier: 128).

Zu S. 228 (und 145): Die Vorlage für die Hs. Rostock Or. 192, 2. Teil (s. Abfalz Nr. 31) war die Hs. Hamburg Orient. 278 (Brockelmann Nr. 317), s. *OrChr* 70 (1986) 207¹¹.

Zu S. 237: Tiflis ist bekanntlich der russische Name für das georgische Tbilissi. Die unter »Tbilissi« angeführten 5 Handschriften befinden sich im dortigen Handschrifteninstitut (s. Tiflis); sie sind, wie ich bei einer kurzen Durchsicht an Ort und Stelle gesehen habe, ohne große Bedeutung.

Zu S. 242 (Urfa = Edessa, jetzt Aleppo): s. auch F. Schultheß, Über zwei Karšūnī-Handschriften der Bibliothek der Jakobiten-Gemeinde in Urfa, in: *ZDMG* 13 (1909) 473-494 (mit Zusatz von Gaster, S. 859).

Der Katalog der verschollenen Handschriften des Kollegs in Urmiya von Sarau und Shedd ist syrisch geschrieben, nicht arabisch, und beschreibt 232 Handschriften, allerdings recht knapp. Die Sammlung in Urmia dürfte mit der »Collection Shedd« (S. 266, Nr. 856) identisch sein.

Zu S. 244: Vadavathoor (Apostolisches Seminar St. Thomas) gehört zu Kottayam (S. 156).

Zu S. 258: Für das Syrerklöster in Ägypten wäre nicht zuletzt auf den Katalog der syrischen Handschriften des Britischen Museums von W. Wright hinzuweisen (Band 3, Einleitung). Vgl. auch W. Baars und P.A. H. de Boer, Ein neugefundenes Fragment des Syrisch-römischen Rechtsbuches, in: *Symbolae iuridicae et historicae M. David dedicatae*, vol. 1, Leiden 1968, 45-53 (insbesondere S. 47).

Schließen möchte ich diese Ausführungen mit zwei Ergänzungen zu der syrischen Handschrift aus dem Jahre 633 A. D., die in der berühmten Bibliothek meiner Heimatstadt Wolfenbüttel aufbewahrt wird (s. S. 262). Beide stammen von meinem dortigen und späteren Göttinger Lehrer Werner Strothmann: Das Wolfenbütteler Tetraevangelium Syriacum. Lesarten und Lesungen, Wiesbaden 1971; und: Der Patriarch der syrisch-orthodoxen Kirche und das Tetraevangelium Syriacum in Wolfenbüttel, in: *Wolfenbütteler Beiträge. Aus den Schätzen der Herzog August Bibliothek*, hrsg. von P. Raabe, Band 1, Frankfurt am Main 1972, 217-225.

Hubert Kaufhold

Terry C. Falla, *A Key to the Peshitta Gospels. Volume One: 'Ālaph-Dālath*, Leiden 1991 (= *New Testament Tools and Studies*, ed. by Bruce M. Metzger, vol. 14), 157 S.

Das Buch stellt in erster Linie ein vollständiges Verzeichnis der im syrischen Evangelientext der Ausgabe von Pusey und Gwilliam vorkommenden Wörter dar (einschließlich der Orts- und Personennamen). Es geht jedoch darüber hinaus und enthält zusätzliche Angaben. Die einzelnen Artikel sind folgendermaßen aufgebaut: In einem ersten Abschnitt schließen sich an das Stichwort (Angabe der Wortart, bei Substantiven auch Genus, Status absolutus und emphaticus, ggf. mit unregelmäßiger Pluralform) die für den Bibeltext passenden englischen Bedeutungen an (mit Angabe der jeweiligen Stellen), ferner im Bibeltext vorkommende Synonyma. Aus dem zweiten Abschnitt lassen sich die zugrundeliegenden griechischen Äquivalente (wieder mit Stellenangabe) entnehmen. Der dritte Abschnitt listet in der Reihenfolge der Evangelientexte alle Stellen auf, in denen das Stichwort vorkommt. Soweit erforderlich, sind die Artikel untergliedert, etwa nach unterschiedlichen Bedeutungen, Stämmen, Wortverbindungen (Genitivkonstruktionen, festen Begriffen und Ausdrücken) usw. Trotzdem entstehen bei häufig vorkommenden Wörtern zwangsläufig im dritten Abschnitt lange Zahlenreihen, vgl. insbesondere S. 39-41 (*emar*), S. 47ff. (Personalpronomina), S. 70ff. (*eḏā*), S. 75f. (Präposition *-b*), S. 110 (*gēr*), S. 127 (*dēn*); die Partikel *-d* wird nur beispielhaft verzeichnet. Diese Listen sind aber schlimmstenfalls nutzlos, zumal ein Benutzer, der eine Stelle auffinden will, nicht bei einem solchen Allerweltswort nachschlagen wird. Als Konkordanz wäre das Werk zwar brauchbarer, wenn im dritten Abschnitt jeweils der Kontext angegeben wäre, aber das hätte seinen Umfang natürlich vervielfacht, von der Verteuerung ganz zu schweigen.

Für unzweckmäßig halte ich es, daß der Verfasser alle Personalpronomina im Anschluß an *ena* »ich« aufführt.

Vorangestellt ist eine sehr ausführliche Einleitung, in der der Verfasser den Aufbau der Artikel begründet und Anleitungen für die Benutzung gibt.

Die Stichwörter sind natürlich nach den syrischen Wurzeln angeordnet. Ein syrisches Wortregister am Schluß bezieht aber auch Zusammensetzungen in die alphabetische Reihenfolge ein. Außerdem enthält der Band einen Index der englischen Bedeutungen. Ein Register der griechischen Begriffe soll am Ende des Gesamtwerks folgen.

Fallas »Schlüssel« ist sehr gut durchdacht und erweckt — inhaltlich und von der äußeren Form — den Eindruck größter Sorgfalt. Das kann sich bei einem Werk dieser Art freilich nur bei der laufenden Benutzung erweisen. Sein größter Nachteil besteht im Augenblick darin, daß bisher nur

der erste Band mit den Buchstaben A bis D vorliegt. Da eine Konkordanz für den syrischen Evangelientext noch fehlt, sollte der Verfasser, dem für seine mühevollen Arbeit bereits jetzt Dank gebührt, die übrigen Bände möglichst bald folgen lassen.

Hubert Kaufhold

J.P.M. van der Ploeg O. P., *The Book of Judith (Daughter of Merari). Syriac Text with Translation and Footnotes*, Kottayam (Kerala, Indien) 1991 (= *Mōrān 'Eth'ō Series No. 3*). 38 Seiten.

Das 1985 gegründete und von F. Jacob Thekeparampil geleitete St. Ephrem Ecumenical Research Institute in Kottayam (Kerala) dient der Erforschung des syrischen Erbes der indischen Kirchen syrischer Tradition und seiner Verbreitung in Südindien. Zu diesem Zweck führt es regelmäßig zahlreiche Veranstaltungen durch, darunter bisher zwei internationale Symposien, und veröffentlicht zwei wissenschaftliche Zeitschriften, eine in englischer Sprache (»The Harp. A. Review of Syriac and Oriental Studies«, bisher erschienen Band 1 [1987/88] bis 4 [1991]), die andere in Malayalam. Darüber hinaus gibt es eine Buchreihe heraus unter dem Titel »Mōrān 'Eth'ō« (d. i. »Maranatha«, vgl. 1 Kor. 16,22, in westsyrischer Aussprache). In dieser Reihe liegen bereits die Bände von W. Hage, *Syriac Christianity in the East*, 1988, und von S.P. Brock, *Spirituality in the Syriac Tradition*, 1989, vor. Das neue Heft verdanken wir dem bekannten Nimwegener Alttestamentler und großen Freund der südindischen Kirchen P. van der Ploeg O.P., der sich nicht zuletzt durch seinen Handschriftenkatalog »The Syriac Manuscripts of St. Thomas Christians« (Bangalore 1883) bereits große Verdienste um deren syrisches Erbe erworben hat. Der Band enthält das Buch Judith nach einer ostsyrischen Handschrift, die van der Ploeg in der Bibliothek des malankarischen Erzbischofs in Trivandrum fand (Nr. 278); sie wurde 1734 in der Nähe von Trichur/Kerala geschrieben (vgl. auch S. 87f. des genannten Katalogs). Der Text ist insoweit von großem Interesse und seine Publikation nützlich, als er teilweise von den bisher bekannten syrischen Versionen abweicht und öfter mit dem griechischen Text der Ausgabe von Hanhart übereinstimmt. Der Verfasser hält sich in der Einleitung (S. 5-8) mit einer Wertung zurück und meint zu Recht, daß erst die kritische Leidener Peschitta-Ausgabe abgewartet werden müsse. Die Edition besteht aus der photographischen Wiedergabe der gut lesbaren Handschrift. Daneben bietet van der Ploeg eine genaue englische Übersetzung. Den Schluß bilden einige Anmerkungen (S. 35-38).

Im Kolophon der Handschrift werden zwei Lateiner als regierende Hierarchen genannt: der [italienische] Unbeschuhte Karmelit Johannes Baptista Maria als »apostolischer [Vikar] von ganz Indien und Cochín« sowie der [portugiesische] Jesuit Antonius [Pimental] als »Metropolit von ganz Indien«. Ersterer soll nach P.J. Podipara, *The Hierarchy of the Syro-Malabar Church, Alleppey/Kerala* 1976, S. 147, sein Amt in Südindien gar nicht angetreten haben: »John Mary OCD, Italian (died before coming to Malabar) Administrator«; ohne Datumsangabe. Er paßt auch nicht in die Liste der Apostolischen Vikare bei Podipara, denn 1734 hat danach »Mgr John Baptist Moltedi OCD, Italien (1714-1750)« regiert. Möglicherweise handelt es sich aber auch bei dem von Podipara genannten »John Mary« um eine andere Person. Der Kolophon verlangt jedenfalls eine Überprüfung der Angaben Podiparas.

Hubert Kaufhold

Tamcke, Martin: *Der Katholikos-Patriarch Sabrīšō' I. (596-604) und das Mönchtum*. Peter Lang-Verlag Frankfurt/Main u.a. 1988 (= Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie; Bd. 302). 142 Seiten mit 1 Karte.

Die von Prof. W. Hage (Marburg) betreute vorliegende Arbeit stellt die überarbeitete Dissertation dar, die im Wintersemester 1984 vom Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-

Universität zu Marburg angenommen wurde. Tamcke, 1955 geboren, ist z. Zt. Pfarrer in Uelzen und gleichzeitig seit 1988 Dozent für Kirchengeschichte am Missionsseminar in Hermannsburg, nachdem er, ebenfalls zweitberuflich, von 1984-88 Lehrbeauftragter für Ostkirchengeschichte an der Theologischen Fakultät in Göttingen war. Tamckes Dissertation ist erfreulich kurz und dennoch äußerst sachkompetent geschrieben. Bis S. 64 reicht der Textteil, ab S. 65 folgt ein Anhang mit Tabellen und einer Landkarte, von S. 73-121 ein durchnummerierter Anmerkungsteil und von S. 123-133 das Literaturverzeichnis mit 165 Titeln und den Schluß bis S. 142 bildet ein Personenregister.

Eine Geschichte der Katholikoi-Patriarchen der nestorianischen Kirche ist eines der zahlreichen Desiderate der Forschung auf dem Gebiet syrischer und christlich-arabischer Studien. Für die islamische Zeit liegen Einzeluntersuchungen vor. Mit seiner Studie zu Saḥrīšō' I. (596-604) greift Tamcke einen bedeutsamen Katholikos-Patriarchen der vorislamischen Zeit heraus. Es ist die erste ausführliche Würdigung eines Oberhauptes aus dieser Zeit. Zwei Schwerpunkte setzt sich Tamcke dabei: zum einen die Gestalt des Katholikos aus schwierigem und verstreutem Quellenmaterial zu erhellen und zum andern, das Werden des Mönchtums dieser Zeit darzustellen. Saḥrīšō' I. und das Mönchtum sind beide engstens aufeinander bezogen, und dies darzulegen, ist eines der großen Verdienste dieser Arbeit.

Nach der Problemskizzierung, einer knappen Skizze des politischen Umfeldes zur Zeit Chosraus II. (590-628) und der Quellenbeschreibung im 1. Kapitel folgen »Die Zeit vor der Inthronisation Saḥrīšō's I.« (Kap. 2), das »Pontifikat Saḥrīšō's I.« (Kap. 3), »Der Katholikos-Patriarch und das Mönchtum« (Kap. 4) und »Tod und Erbe« (Kap. 5). Bei der Darstellung fällt die der Quellenlage am besten entsprechende synchrone Schilderung auf.

Eine Vielzahl ganz unterschiedlicher Quellen in syrischer und arabischer Sprache wertet Tamcke aus (S. 12-16), u.a. auch die Chronik von Se'ert, Mārī und 'Amr. Deren Beziehung zueinander ist freilich weitaus komplizierter, als aus den Ausführungen S. 13-14; 61-62 und aus der Skizze S. 70 zu schließen ist, siehe meinen Forschungsbericht dazu in: »Das Christentum in Ḥūzistān im Rahmen der frühen Kirchengeschichte Persiens ...«, Inaug. Dissertation, Marburg 1989, S. 89-94. Zum »Chronicon Anonymum« in der CSCO-Ausgabe ist die Arbeit von Nöldeke zu ergänzen: »Die von Guidi herausgegebene syrische Chronik. Übersetzt und commentiert.« In: Sitzungsberichte der Kaiserl. Akad. d. Wiss., Phil. Hist. Cl., Bd 128, Heft 9. Wien 1893, S. 1-48. Inwieweit die von Ebied und Young herausgegebene und übersetzte arabische Patriarchengeschichte (Lit. Verz. Nr. 149) als Quelle für diese frühe Zeit zu werten ist, ist mir fraglich, siehe dazu vor allem J.M. Fiey: Sur un Traité arabe sur les patriarches nestoriens. In: OCP 41. Rom 1975, S. 57-75, vor allem S. 61. Erfreulich ist, daß Tamcke nicht nur auf gedruckte Quellen zurückgreift, sondern auch syrische Handschriften auswertet (Lit. Verz. 1-6).

Kap. 2 (S. 17-28) schildert den Werdegang Saḥrīšō's, seine Jugendzeit und seine Ausbildung in Nisibis, sein Einsiedlerleben bis zu seiner unfreiwilligen Ernennung zum Bischof von Lāsōm. Sehr anschaulich und quellennah wird dieser Weg geschildert.

Es zeichnet sich hier schon ab, daß Saḥrīšō' der Mann der Stunde ist, um das Mönchtum wieder in der nestorianischen Kirche heimisch werden zu lassen und damit die Bemühungen der Synoden der Jahre 554 und 576 fortzusetzen. Die Reform des Mönchtums unter Abraham von Kaškar, der im Jahre 571 die erste Regel in der nunmehr nestorianisch gewordenen Kirche für sein Großes Kloster auf dem Berg ʾIzlā gibt, stellt ein wichtiges Unterkapitel dar. Der zweite Zeitgenosse Saḥrīšō's, Abraham Naṭpērājā, ein Schüler Abrahams von Kaškar, wird zum Wegbereiter einer mystisch-monastischen Theologie (S. 26-28).

In Kap. 3 (S. 29-39) werden die Probleme skizziert, mit denen Saḥrīšō' von Beginn seines Pontifikats an zu kämpfen hatte. Die Synode im Mai 596 wird von Chosrau II. angeordnet, auf dieser wird Saḥrīšō' auf Betreiben Chosraus II. zum Katholikos-Patriarchen gewählt, entgegen den Vorschlägen der Synode. An der Schule von Nisibis gewinnt Ḥēnānā, ein Studienkollege des

Saḅrīšō', einen starken Einfluß, und seine Abkehr vom kirchlichen Lehrkonsens wirkt sich auf das Mönchtum aus. Der von Saḅrīšō' zum Metropoliten von Nisibis ernannte Grīgōr von Kaškar erweist sich als denkbar ungeeignet, die Schwierigkeiten mit der Schule zu lösen.

Mit Dādīšō', dem Nachfolger des Abraham von Kaškar im Großen Kloster von 588- nach 604, beschäftigt sich eingehend Kap. 4 (S. 41-57; bes. S. 41-50). Saḅrīšō' hat mit Dādīšō' einen Klosteroberen zur Seite, der mit seiner 588 geschaffenen Regel auf derjenigen seines Vorgängers aufbaut, sie aber weiterführend modifiziert. Dādīšō's Regel legt Gewicht auf das tägliche Leben der Einsiedlerbrüder, ein Koinobion wird eingerichtet, der intellektuelle Stand der Mönche wird durch eine Aufnahmebeschränkung gehoben und die Mönche werden auf die nestorianische Theologie verpflichtet, im Blick auf die später von Hēnānā versuchte Lösung von den nestorianischen Kirchenvätern ein wichtiger Schritt zur Verankerung des Mönchtums in der nestorianischen Kirche. Das gute Verhältnis zwischen Saḅrīšō' und dem auf innere Stabilität bedachten Chosrau II. ermöglicht die Unterstellung des zunächst unabhängigen Klosterverbandes Barqītā im Šiggār-Gebirge unter die Kirchenleitung in Seleukeia-Ktesiphon. Daß Saḅrīšō' diese Eingliederung gelang, ist auch seiner Bemühung zuzuschreiben, auch als Oberhaupt eine enge Verbindung mit dem Mönchtum zu halten.

Das letzte Kapitel (S. 59-64) befaßt sich mit dem Tod Saḅrīšō's im Jahre 604 und der Wirkungsgeschichte. Der Grundstock, den Saḅrīšō's Bemühung um das Mönchtum gelegt hatte, rettete die Kirche in den nachfolgenden inneren Wirren vor dem Zerfall. Freilich war dies neben Saḅrīšō' auch ein Verdienst des großen Mönchsvaters Babai des Großen, der als Nachfolger Dādīšō's die dritte Generation der Reformen des nestorianischen Mönchtums repräsentierte.

Es gibt wohl wenig Druckwerke, in denen keine Druckfehler oder anderweitige Unstimmigkeiten zu finden wären. Die nachfolgenden Hinweise könnten für eine zweite Auflage, die sehr zu wünschen ist, Verwendung finden:

In Anm. 92 ist das Lit. Verz. 149 richtig (nicht 142). In Anm. 93 ist das Lit. Verz. 109 richtig (nicht 102). Im Lit. Verz. 143 ist Braun nicht der Herausgeber, sondern der Übersetzer, so auch Lit. Verz. 124 und 49, vgl. auch 54 und 9. Anm. 160: Der Tod des Abraham war um 569 (nicht 659). Anm. 206 u. 207: Müller, Mission findet sich nicht im Lit. Verz. Anm. 116 und Text S. 17: Das Geburtsjahr des Saḅrīšō' ist eher früher anzusetzen, da die Stelle in der Chronik von Se'ert lautet: »er hatte das 80. (Jahr) überschritten«. Anm. 129: Auf Kermela in Ahwāz (das freilich sonst nicht bekannt ist), wies zuerst Braun, Synhados S. 278 hin. Schwarz, Iran im Mittelalter S. 395 unter »Karnabā« zitiert al-Bakrī: »Ort nahe Ahwāz« (unklar, ob Provinz oder Stadt), in der syr. Petros-Vita S. 289 finden sich die Konsonanten »Krnbw«. — In der Karte S. 71 wäre nachzutragen: Pērōzaḅad (der Geburtsort von Saḅrīšō'), Natpērā (der Geburtsort von Abraham Natpērājā) und der Berg Izlā. In den Anm. zu Abraham von Kaškar (254-270) wären die Stellenangaben in der Braunschen Ausgabe (Lit. Verz. 45), die ja leicht zugänglich ist, hilfreich, ebenso zu Dādīšō' in den Anm. 505ff.

Nun freilich sind dies Kleinigkeiten im Vergleich zu dem großen Verdienst von Tamcke, mit der Darstellung eines so bedeutenden Mannes, wie es Saḅrīšō' war, die Lücken verringern zu helfen, die in der ostsyrischen Kirchengeschichte bestehen. Tamcke und der Forschung ist zu wünschen, daß er mit und an den Patriarchen weiterarbeiten kann.

Wolfgang Schwaigert

Samuel Rubenson, *The Letters of St. Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint*, Lund University Press 1990 (Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis 24) 222 Seiten, Broschur.

Aus der Flut der Antoniosliteratur hebt sich dieses Werk deutlich heraus, insofern hier seriös aus den Quellen gearbeitet und ein entsprechendes Bild gezeichnet wird.

Die Einleitung stellt das Problem der Quellen zur Antoniosvita dar. Erfreulicherweise wird Antonios gleich hier als mit populärer platonischer Philosophie und alexandrinischer theologischer Tradition vertrauter Mann und nicht als Ignorant gezeichnet. Man hätte es gern gesehen, wenn Altmeister Louis Théophile Lefort (1879-1959) erwähnt worden wäre, der Antonios schon längst als Griechischkenner erkannt hatte (pp. 11,23; cf. Lefort, in *Mélanges Bidez*, p. 574 mit Anmerkung 2 [Brüssel 1934])¹. So stellt Rubenson unter den alten Mönchen überhaupt mehr Bildung fest als vielfach angenommen.

Der erste Teil behandelt nun die Briefe des großen Mönchsvaters als solche. Am Anfang steht die koptische Version, die bisher nur unvollständig bekannt ist (Ende von Brief III, Brief IV und Anfang von Brief V). Dazu kommen Zitate. Ähnlich der arabischen, enthielt die koptische Version neben den 7 Briefen auch die 13 Ammonasbriefe. Die syrische Version bietet nur den ersten Brief. Es gibt kein Anzeichen dafür, daß auch die anderen Briefe in das Syrische übersetzt wurden. Georgisch sind die Briefe in zwei Manuskripten unterschiedlicher Vollständigkeit auf uns gekommen, die wohl auf das Griechische zurückgehen. Auch die lateinische Version ist griechischen Ursprungs, hat aber einige Umstellungen vorgenommen. Die zahlreichen arabischen Manuskripte gehen nach Rubenson alle auf eine einzige Übersetzung zurück. Das Arabische kürzt und straft den Text und bietet Erklärungen. Griechisch waren die Briefe ursprünglich komplett vorhanden, wenn auch heute nur Teile aus der alphabetischen Sammlung der *Apophthegmata Patrum* vorliegen. Nach Rubenson ist die griechische Version der Briefe über das Koptische, Georgische und Lateinische rekonstruierbar (p. 22). Er wendet sich nun der Frage des Originals der Briefe zu: Koptisch oder Griechisch? Da beide Versionen unvollständig sind, vergleicht er zunächst die koptische mit den georgischen und lateinischen Versionen und zwar näherhin den Brief IV, 2-3, 6 und 8. Seine Analyse zeigt, daß die georgische und lateinische Version von der gleichen griechischen Übersetzung abhängen, und daß die koptische Fassung das Original darstellt, was er schon früher im *Oriens Christianus* 73 (1989), pp. 97-128, dargelegt hatte. Richtig erkennt Rubenson, daß bisher keine Übersetzungen aus dem Koptischen direkt in das Syrische nachgewiesen sind. Man kann ohnedies allgemein sagen, daß das Koptische immer innerafrikanisch gebraucht und für die Außenwelt das Griechische als *Lingua franca* genutzt wurde. So dürfte die syrische Version (nur der erste Brief!) aus dem Griechischen geflossen sein (pp. 29/30). Der arabische Text ist gegen Nau aus dem Koptischen und nicht aus dem Syrischen geflossen. Die arabische Version kann in Vergleichung mit der lateinischen und georgischen benutzt werden, um den Originalwortlaut herzustellen. Zu I, 26-27 und 43 wird auf diese Weise auch der Wert der syrischen Überlieferung geprüft. Als Ergebnis sieht Rubenson ein koptisches Original um 340, davon eine griechische Übersetzung um 360, von dieser eine lateinische Übersetzung 1475; dann eine zweite griechische Version aus dem frühen 5. Jahrhundert, von dieser die syrische Übersetzung Ende des 5. Jahrhunderts und die georgische Version des 6./8. Jahrhunderts abhängig; sowie arabische Übersetzung direkt aus dem Koptischen 1271.

Rubenson behandelt anschließend die Frage der Authentizität der Briefe, die er nach Gérard Garitte's Forschungen zu Recht als gegeben ansieht. Zu deutliche Spuren haben sie in Geschichte und koptischer Literatur hinterlassen. Die *origenistischen* Anklänge stellen Antonios als Vorläufer in die Nähe von Evagrius Pontikos. Es dürfte durchaus richtig sein, daß koptisches Original und griechische Version von Antonios autorisiert waren (p. 42). Die Gegenargumente sind nicht durchschlagend. Die Briefe II bis VII wurden in etwa zu gleicher Zeit geschrieben von einem als Meister anerkannten Antonios, also kaum vor 330. Brief IV, 17 (Areios) wird ausführlich diskutiert. Rubenson datiert die Briefe in der vierten und spätestens fünften Dekade des 4. Jahrhunderts. Antonios sei wahrscheinlich der erste wirkliche koptische Schriftsteller (pp. 45/46). Direkte Angaben über die Empfänger fehlen. Während Brief I in das Mönchsleben

1 Université Libre de Bruxelles: *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales*, Vol. 2.

einführt, wenden sich Briefe II bis VII an reife Mönche und erfahrene Asketen. Rubenson behandelt weiter den Stil der Briefe, die er als richtige Briefe charakterisiert und nicht etwa als Schriften für ein weiteres Publikum in Briefform (p. 48). Er sucht weiter die Verwandtschaft mit zeitgenössischen Schriften und stellt vor allem fest, daß die Paulosbriefe offensichtlich das Vorbild für den Briefschreiber darstellten. Weiter werden Struktur und Inhalt der Briefe analysiert und mittels entsprechender Tabellen deutlich gemacht (pp. 51-58). Ein längerer Abschnitt, betitelt »The Gnosis« (pp. 59-88), widmet sich dem Gehalt der Briefe. Das Wissen, die Gnosis, spielt in ihnen eine wichtige Rolle. Antonios setzt in Bezug auf Gott und seine Verehrung auf das Wissen. Rubenson zeigt, daß Antonios mit den Geistesströmungen seiner Zeit gut vertraut war, und daß er im Mittleren und Neuplatonismus seine geistige Heimstatt hatte. Selbsterkenntnis führt am sichersten zu wahrem Wissen und damit dem Heil. Antonios geht es also nicht um eine autoritative Belehrung oder Tradition. Die Einheit in Gott und ihre Wiederherstellung ist in den Briefen entscheidend. Mit Origenes sind die Pluralität und Körperlichkeit Folge des Sündenfalles. Antonios folgt diesem großen Lehrer eng. Zwar folgt Antonios der platonischen Anthropologie, meint aber, daß der Körper durch Askese weniger materialistisch und mehr geistlich werden kann. Das geschriebene und das natürliche Gesetz sind für Antonios gleichermaßen ein Fehlschlag. Der Sohn ist für das Heil der Höhepunkt. Doch überall von Anfang der Welt an ist der Geist der eigentliche Lehrer der Menschen. Geistlich und ewig ist die biblische Botschaft zum Heil, nicht historisch. So ist der geistliche Sinn der Heiligen Schriften entscheidend. Antonios dürfte die Dämonen als gefallene Engel als zur ewigen Verdammnis bestimmt gedacht haben. Die Dämonen bekämpfen die Einheit.

Den zweiten Hauptteil seines Werkes betitelt Rubenson »The Image of St. Antony«. Pp. 89-125 schildert er den historischen Hintergrund. Ende des 3. und Anfang des 4. Jahrhunderts betrachtet er für Ägypten als Krisenzeit: Wirtschaftlich und im sozialen Leben. Er schließt daraus, daß auch die alten Kulte (ägyptisch, griechisch, römisch) zunehmend neuen religiösen Bewegungen Platz machten. Wichtig ist für ihn dabei die größere Macht der Städte auch über ihre Umgebung im römischen Reich. Dazu kam der verstärkte Zuzug in die Städte als Folge der landwirtschaftlichen Krise, da die Bauern die geforderten Abgaben nicht mehr leisten konnten. Rubenson stellt in diesen Zusammenhang die Errichtung der Klosterketten längs des Niles und der Zellen der Wüstenväter in der Mitte des 4. Jahrhunderts (p. 95). Weiter kämpft er gegen verbreitete Vorurteile, die der ägyptischen Provinz jegliche Bildung und Verbindung zu der Bildung der damaligen Zeit absprechen. Den traditionellen Kulturen Ägyptens stehen die neuen Lehren gegenüber, die Rubenson als Gnostizismus, Manichäismus und Christentum bezeichnet. Er erkennt richtig den engen Zusammenhang und stellt Gnosis und Askesis als Weg zur persönlichen Errettung für die Anhänger dieser Lehren heraus.

Es folgt ein Abriss über die Position der Bischöfe in der alten Zeit und die christliche Literatur. Rubenson hält die meletianischen und arianischen Schismen für nicht so tiefgreifend, wie Athanasios meint. Er neigt hier und auch sonst etwas zur Harmonisierung; denn diese Richtungen hatten schon ihre Wirksamkeit in Ägypten. Erst danach kommt er zu den Mönchen und Klöstern. Rubenson schildert das Mönchswesen in seinem unterschiedlichen Charakter und vor allem im Hinblick auf die Kenntnisse seiner Adepten. Für ihn setzt Auswendiglernen der Heiligen Bücher wiederholte Lektüre voraus und nicht etwa mündliche Überlieferung (p. 120). Allerdings ist nicht recht einzusehen, warum nicht von einem Vorleser gelernt werden kann, zumal man doch fast immer gängige Bibelbücher auswendig lernt. P. 122 weist er richtig die Ansicht ab, daß die manichäischen Mänistän Klöster gewesen seien. Sie waren wahrscheinlich Karawansereien für wandernde Electi. Richtig ist der Hinweis, daß man später zur Vernichtung abweichender Richtungen den Manichäismusvorwurf benutzte. Doch geht da Vieles ineinander über. Was ist »real' Manichaeism« (pp. 122/123)? Das ist doch gerade das Problem des Manichäismus, daß er aus der ägyptischen Lebenspraxis und Frömmigkeit nicht »rein« herauskristallisiert werden kann

als Bewegung *sui generis*. Richtig sieht Rubenson die Verbreitung und Kenntnis zahlreicher Schriften, wobei der Einfluß rein gnostischer Texte nicht überbewertet werden darf (pp. 124/125).

Ein weiterer umfänglicher Abschnitt behandelt das Leben des großen Mönchsvaters, angefangen von der Vita Antonii, deren kontroverse Behandlung in der Forschung der letzten hundert Jahre er referiert. Dann vergleicht er die Vita mit der Theologie der Briefe. Diese gehen die Frage des Wissens an, jene die Askese. Beide haben unterschiedliche Vorstellungen von der Askese und dem, was der Mensch selbst zu seinem Heil vollbringt (p. 139). Auch zeigen die Briefe den mit der Bildung der Zeit Vertrauten, während die Vita den von Gott allein belehrten Charismatiker, Verteidiger der Kirche und Gegner der Häretiker zeigt. Ein weiterer Abschnitt klopft die Apophthegmata Patrum auf Antonios hin ab, bringt Einiges zur Forschungsgeschichte (ohne Vollständigkeit) und zeigt die Bedeutung ihrer Antoniosüberlieferung für das Gesamtbild. Die Antoniosapophthegmata sind didaktische Aussprüche, die einer lebendigen Tradition angehören (p. 162). Rubenson steht somit dieser Überlieferung positiv gegenüber und zeigt, daß einige Antoniosaussprüche sogar im Lichte der Briefe leichter zu verstehen sind.

Ein letzter Abschnitt behandelt Antonios in anderen Quellen: Serapion von Thmuis, Pahôm-Literatur, Hieronymus und Rufinus, *Historia Monachorum in Aegypto*, Palladios und die *Historia Lausiaca*, Sokrates, Sozomenos und Theodoret.

Es folgt eine Zusammenfassung, in der er die Bedeutung des lehrenden Antonios in seinen Briefen noch einmal herausstellt. Rubenson hält auch ein Studium der Makariosbriefe für notwendig, die einer gleichen literarischen Tradition entstammen mögen (p. 190).

Eine Liste der Antoniosapophthegmen, Abkürzungsverzeichnis, Bibliographie und Indices schließen das Werk ab.

Rubenson ist durch diese Bearbeitung der Antiosbriefe ein lebendigeres Bild der Gesamtüberlieferung gelungen. Das Antoniosbild hat Farbe gewonnen. Es zeigt sich, daß mit Hilfe der vorhandenen Quellen und durch ihre genaue Analyse durchaus die Forschung bereichert und die Geschichte aufgehellert werden kann. Dafür wollen wir ihm dankbar sein.

C. Detlef G. Müller

Schenuda III., Papst der Koptisch-Orthodoxen Kirche: Allem gewachsen, weil Christus mich stärkt, Stufen des Glaubens in koptischer Frömmigkeit, Herder Taschenbuch Verlag, Freiburg im Breisgau 1990 (= »*Texte zum Nachdenken*«, herausgegeben von Gerhard Wehr, begründet von Gertrude und Thomas Sartory, Band 1669).

Der derzeitige ägyptische Papst und Patriarch Schenuda III. ist als bewährter Praktiker des christlichen Lebens bekannt, der seinen Gläubigen geistesmächtig die Worte der Heiligen Schrift und der Väter auslegt. Es war ein glücklicher Gedanke von Gerhard Wehr, in seiner bewährten Reihe »*Texte zum Nachdenken*« nun auch dem deutschen Leser eine Auswahl wichtiger Katechesen dieses bedeutenden Kirchenmannes vorzulegen. Sie sind von Ortrun und Samy Hanna in verständliches modernes Deutsch übersetzt worden.

Das Buch bietet zunächst eine Einführung über den Autor, der ein kurzer, erbaulicher Abriss der Geschichte der Koptischen Kirche folgt. Allerdings geht es doch etwas weit, schon für das 2. Jahrhundert eine Übersetzung der Bibel (Umfang des Kanons?) in das Koptische (Dialekt?) zu postulieren. Man übersetzte ohnedies allmählich nach gottesdienstlichen Erfordernissen. Unter »*Athinagos*« verbirgt sich wohl Athenagoras, Die Nachricht, dieser Athener sei erster Vorsteher der alexandrinischen Theologenschule gewesen, ist durchaus unzuverlässig und abzulehnen.

Wissenschaftlich gesehen, kann man darüber hinaus die griechischen alten Alexandriner schwerlich so ohne weiteres für die koptische Kirche in Anspruch nehmen, trotz aller Beziehungen zu Ägypten.

Es folgen unter dem Titel »Elemente koptischer Frömmigkeit« Abschnitte zum Glaubensbekenntnis, dem Kirchenjahr und dem Jahreskalender mit den wichtigen Festen. In dem dritten Abschnitt ist die Umrechnung in gregorianische Daten vermerkt. In dem zweiten hätte darauf hingewiesen werden sollen, daß das ägyptische Weihnachtsfest julianisch durchaus auch auf den 25. Dezember fällt. Die Verschiebung ist durch die gregorianische Kalenderreform bedingt. Wichtig ist auf jeden Fall der Jahreskalender mit den nicht beweglichen Festtagen.

Weiter finden wir einen Abschnitt über die Entstehung des koptischen Zentrums in Deutschland und seine bisherige Geschichte. Die anschließenden Worte zu dem vorliegenden Buch sind aus diesem Kloster des heiligen Antonios datiert.

Es folgen nun 50 kurze Texte, die im Gedenken an Papst Kyrillos, die Säule des Glaubens, geschrieben sind. Sie behandeln folgende Fragen: 1. Ruhe, 2. Wie man mit Menschen umgeht, 3. Treue im Kleinen, 4. Freude ... und Freude (von der falschen Freude und der Schadenfreude wird an Hand biblischer Beispiele bis zur Freude über das Reich Gottes geführt; cf. auch Nr. 20), 5. Das Problem der Entschuldigungen, 6. Das Fasten und seine Geistlichkeit (hier wird klar in der Tradition der Väter die Bedeutung des Geistes beim Fasten gewürdigt. Es ist keine rein physische Angelegenheit; cf. Nr. 31), 7. Der Weizen und das Unkraut (eine für die koptische Haltung wesentliche Katechese: »Es ist eine Verschwendung von Kraft, darin aufzugehen, das Unkraut aufzulesen«. Man soll positiv aufbauen und nicht Fehler bekämpfen), 8. Wege zur Lösung von Problemen, 9. Worte des Trostes in Zeiten der Not, 10. Theoretisches Denken und praktisches Leben, 11. Menschlicher Zorn (wer verbirgt sich hinter Mar Aughoris, ein Syrer? oder doch Athenagoras? Statt Mar Epram besser Mar Ephraem, Gregor von Nessim ist Gregor von Nyssa), 12. Halsstarrigkeit, 13. Das Kreuz in unserem Leben, 14. Ernsthaftigkeit, 15. Sanfte Worte, 16. Ehrgeiz, 17. Dein Sprechen gibt Zeugnis von Dir, 18. Der praktische Mensch, 19. Lernen, 20. Wahre und falsche Freude (= weithin mit Nr. 4. identisch), 21. Einige Übungen im Schweigen (= Aufruf zur Vorsicht, von der mönchischen Tugend des Schweigens geprägt), 22. Stufen des Glaubens, 23. Beten (hier werden alle Arten des Betens bis hin zum Schlag unseres Herzens geschildert), 24. Das Wort »Sünde« zwischen Wahrheit und Unwahrheit, 25. Das Neujahrsgebet, 26. Beichte und Reue, 27. Die Kraft der Persönlichkeit, 28. Christentum, eine Religion der Stärke, 29. Christliches Verhalten, 30. Gedenke, o Herr, unserer Versammlungen und segne sie!, 31. Geistliches Fasten (cf. auch Nr. 6. Erneut wird auf die Notwendigkeit der Nahrung für den Geist während des Fastens hingewiesen), 32. Übungen während des Fastens, 33. Probleme mit der Intelligenz, 34. Was ist die Bedeutung der Ehe?, 35. Angst, 36. Nochmals: Das Kreuz in unserem Leben, 37. Wann sprichst Du?, 38. Der Friede des Herzens, 39. Trage Dein Kreuz ... Sei ein Gekreuzigter, nicht ein Kreuziger!, 40. Deine Geistlichkeit während El-Khamasin (Pfingsten; Ayām al-Ḥamāsīn sind genauer die Tage von Ostern bis Pfingsten), 41. Was bedeutet Eifer?, 42. Gewalt, 43. Der geistliche Weg, 44. Die Mittel (= zur Erreichung des Lebenszieles), 45. Gottes Demut bei der Verherrlichung seiner Kinder, 46. Weisheit, 47. Deine Ewigkeit (= über das jenseitige Leben des einzelnen Menschen), 48. Drei Tugenden (Liebe, Demut, Weisheit), 49. Kluge und unkluge Liebe, 50. Die passende Zeit.

Es folgt eine Zeittafel zur koptisch-orthodoxen Kirche, die nicht fehlerfrei ist: Eine koptische Legion unter Führung eines heiligen Mauritios hat es nie gegeben. Eine »Brandstiftung der alexandrinischen Bibliothek« durch 'Amr ibn al-'Āṣ hat es ebenfalls nie gegeben. Diese berühmte Bibliothek wurde leider bereits 391 unter Patriarch Theophilos (385-412) zerstört. Seitdem existierten in Alexandrien nur noch private und Klosterbibliotheken (cf. Müller, in *Le Muséon*, Vol. LXIX [1956], p. 321³⁰). Auch das »Wunder durch Wanderung des Berges Muqattam« im

10. Jahrhundert bedarf der Erklärung. Sprechern des Koptischen wurden damals kaum die Zungen abgeschnitten. Eine Liste praktischer, kirchlicher Literatur schließt das Büchlein ab.

Seine Lektüre kann nur jedem empfohlen werden. Es bietet nicht nur Zugang zu einem der bedeutendsten Hierarchen der Gegenwart, sondern beschenkt reich mit dem Golde seiner geistlichen Weisheit. Die durch mechanisches Umschreiben aus dem Arabischen entstandene Verstümmelung der Vaternamen hätte sich durch Hinzuziehung eines Fachmannes leicht vermeiden lassen. Dem Rezensenten, dessen Damianarbeit Alois Grillmeier: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 2/4, p. 76⁸⁶ als »koptophil« bezeichnet, sei zum Schluß eine Anmerkung gestattet: Es ist erstaunlich, zuweilen schon beängstigend, wie die modernen Kopten, genau wie ihre Ahnen, alles und jedes für ihre Geschichte in Anspruch zu nehmen suchen. Ein klein wenig kritisches Bewußtsein sollte man doch verlangen dürfen.

C. Detlef G. Müller

**Siegbert Uhlig, Äthiopische Paläographie (= Äthiopistische Forschungen 22)
Franz Steiner. Stuttgart 1988. 848 S. DM 340,-.**

Nachdem für den Bearbeiter äthiopischer Handschriften bisher nur die in verschiedenen Katalogen verstreuten Bemerkungen und Faksimiletafeln als Anleitung zur paläographischen Klassifizierung und Datierung zur Verfügung standen (s. 1.2. Vorarbeiten, S. 41-48; zwei richtungweisende Aufsätze von J. Pirenne zudem unveröffentlicht, nur im Ms.), füllt Uhlig nun diese merkwürdige Lücke mit einem soliden Band, in den auch die Vorarbeiten aus dem Nachlaß St. Strelcyns eingingen (S. 45, Anm. 55). Das beeindruckende Werk wertet ca 1000 (600 als Basis der Sammlung, 400 aufgenommen [S. 61, Anm. 21]; die Zahl der datierten Hss. gibt der Autor nicht an) Handschriften aus; etwa die Hälfte des Druckraumes ist Faksimilewiedergaben oder Zeichnungen gewidmet; hier hat die berechtigte Sorge über den großen Umfang oft zu einer gedrängten, etwas unübersichtlichen Disposition geführt¹. Auf Einleitung, Abkürzungs- und Literaturverzeichnis (S. 5-35) folgen der Hauptteil (gegliedert nach Nummerndezimalsystem², in das die 8 vorgeschlagenen Hauptperioden der äthiopischen Schrift eingehen, und 3 Anhänge nebst Register. Um Formalia kurz abzuhandeln: Im knappen (S. 841-848) Register in Form eines Kreuzregisters der Namen zitierter Personen, Titel und Fachbegriffe könnte man vielleicht ergänzen: Diaspora-Schriften (Santo Stefano) zu S. 843; gatherings zu S. 55 (S. 843); Ligatur zu S. 341; 363 u. ö. (S. 845); Schreiber bzw. Kopist, mehrere; Sammelhandschrift; Lagen bzw. Faszikel(aufbau); Bifolia; die Liste ließe sich vermehren. Das Literaturverzeichnis S. 23-32 ist praktisch gearbeitet und verzeichnet die einschlägige Literatur³. Es folgt eine methodische Einleitung mit der Definition des Untersuchungsgegenstands und der gewählten Methode, auf die während des praktischen Beispiels zurückzukommen sein wird. Hier nur zwei Bemerkungen zu Einzelheiten:

S. 53, Anm. 81: (Über den äthiopischen Schreiber): »Doch im Unterschied eines rein mechanischen Abschreibens muß bei den äthiopischen Kopisten damit gerechnet werden, daß sie sich mit

1 So muß z. B. bei dem großen Teil der Tafeln zu Hss. umgeblättert werden, um den beschreibenden Text zu lesen. Zugleich ist für die sprechenden Siglen der Hss. mit der Angabe des vollständigen Städtenamens (z. B. London BL Or 557 u. ö.) recht viel Raum vergeben; in den meisten Fällen wäre eine Kurzsigle der Sammlung, hier BL, eindeutig und ausreichend gewesen und hätte in der Summe viele Seiten erspart. Vgl. a. die Doppelung Stichwortübersicht als Falttafel nach S. 834 und S. 839-840.

2 Dies führt zu bis zu sechsstelligen Verweisen (z. B. 3.8.2.2.2.3); ich sehe dies zwar als funktional für die Adressierung eines Computerkorpus (s. aber dazu die Meinung des Autors unten), kann mich für den materiellen Gebrauch eines Buches nur wenig damit befreunden.

3 Vielleicht hätte man sich die Erewaner Fragmente des Querellos (vgl. die Ausgabe von B.M. Weischer in *Äthiopistische Forschungen* 2. (nicht aufgeführt) u. a. gewünscht.

dem Inhalt der Vorlage auseinanderzusetzen. Der Abschreiber nimmt den Inhalt des Textes nicht nur zur Kenntnis, sondern interpretiert ihn nicht selten mittels gewisser »Verbesserungen«. Dem steht die (sprichwörtliche) Einschätzung des Schreibers *qum safi* in Äthiopien entgegen (vgl. unter vielen z. B. Getatchew Haile, Das Verbalssystem im Äthiopischen, Tübingen, 1961, S. 3); die Auswertung von Varianten in äth. Hss. spricht meiner Erfahrung nach ebenfalls eine ganz andere Sprache: der mitgestaltende Schreiber ist die Ausnahme⁴.

S. 69 u. Anmm. 37 u. 38: Das Problem der Zählung des angebrochenen Jahres beim Regierungsantritt als erstes Regierungsjahr oder nicht (Verweis auf VOHD XX, 2, 116 und Bairu Tafla) ist für die äthiopische Praxis dargestellt bei Nöldeke, GGA, 1883, S. 454 (Rezension zur Ausgabe der »Kurzen Chronik« von R. Basset). Üblicherweise wird ein Jahr O, bzw. »des Regierungsantritts« gerechnet, so daß praktisch das angefangene Jahr als letztes des Vorgängers ohne Überlappung zählen kann. Dies erklärt viele scheinbare Fehldatierungen.

In seinem bewundernswerten Hauptstück schlägt der Autor 8 Hauptperioden der äthiopischen Schriftgeschichte vor; die nur epigraphisch belegte Früh- und aksumitische Zeit ist bewußt ausgeklammert. Inschriftenbelege werden lediglich zu Vergleichszwecken für die I. Periode (Monumentalschrift bis 2. Hälfte des 14. Jhs., S. 161-176) herangezogen, dies besonders zur Einordnung der ältesten, undatierten Hs. Abbä Gärima I. Hier ist zweifellos noch Vorarbeit auf epigraphischem Gebiet zu leisten, wie Uhlig richtig bemerkt (S. 176); umso ungeduldiger wird man auf die schon lange angekündigte Sammlung der äthiopischen Inschriften in der Bearbeitung von A.J. Drewes und R. Schneider warten, der die vorliegende Paläographie um den historischen Aspekt der Genese der äthiopischen Schrift und ihre erste Entwicklungsphase bereichern wird. Periode II: Ende des 14. Jhd. bis Mitte 15. Jh.; Periode III: Mitte 15. Jh. bis Mitte 16. Jh.; Periode IV: Mitte 16. Jh. bis 2. Hälfte 17. Jh.; Periode V: **ጽሑፍ**-Schrift Mitte 17. Jh. bis 2. Hälfte 18. Jh.; Periode VI: Mitte 17. Jh. bis Mitte 19. Jh.; Periode VII: Klobige Schrift des 19. u. 20. Jh.; Periode VIII: Moderne Kursive. Periode ab 2. Hälfte 19. Jh.. Wie leicht zu sehen ist, ergeben sich große chronologische Einteilungen, die nur für V und VII durch überlappende Stileinteilungen durchbrochen werden. Dieses Raster, das in der Ausführung nach Bedarf noch untergliedert wird, ist dem vorliegenden Material durchaus angemessen, und wird sich wohl erst durch Auswertung vieler anderer Zeugen, u. U. auch regional abgeschichtet (vgl. zu dieser Forderung S. 53 und Skriptorium im Register), verfeinern und erweitern lassen⁵. Für jede Periode werden (datierte) Leithandschriften vorgestellt, der Gesamteindruck von Kodex und Handschrift beschrieben, breiter Raum auch nichtschriftlichen Elementen, wie Zäsurzeichen, Randornamente etc., gewährt. Hier ist in der Tat eine solide Grundlage geschaffen; in der paläographischen Einordnung aufgrund sauberer Kriterien liegt die Stärke dieser Arbeit.

Die andere Seite besteht in der Auswertung und Verknüpfung nicht paläographischer Daten, wie etwa der Beischriften, die mit Daten, Personennamen, Ortsnamen usw. zur Bestimmung der Handschriften beitragen — also Handschriftenkunde im weiteren Sinne. Hier ist Uhlig sicherlich auf den Stand der Disziplin Äthiopistik angewiesen, d. h. es gibt keine Hilfsmittel: weder ein

4 Z. B. der Schreiber der Hs. BN 143 der Haylu-Kompilation. Dementsprechend sind (bezeugte) Verfasser- oder Gelehrtenautographie äußerst selten; zu erwähnen wäre der interessante Fall der Hs. BL 820 (datiertes Autograph des Abägaz, des Sekretärs von Haylu und Redaktors der Chronikenkompilation; vgl. Kropp: Die äthiopischen Königschroniken in der Sammlung des Däggazmač Haylu. Frankfurt, 1989. 113-143).

5 Dabei wird sich wohl auch die Erscheinung des zeitlichen Überlappens der Perioden, bezogen auf räumliche Differenz, noch stärker als im vorliegenden Bilde erweisen. Methodisch wäre dazu auch die Auswertung von Kodices, die von verschiedenen Schreibern erstellt wurden, ein guter Weg, den Uhlig nicht beschreitet. Dies hätte dann wohl auch das S. 39 ausgesprochene, mir so nicht verständliche Urteil verändert: »Das Aufkommen dieser zeitlich parallelen Schreibweisen ist ein erstes Anzeichen für die Auflösungserscheinung der klassischen äthiopischen Schriftkultur«.

prosopographisches, noch ein topographisches historisches Wörterbuch, keine Realenzyklopädie usw.⁶. Trotzdem hätte sich aber durch eine Klärung des Gegenstands und angemessene Methodik mancher Mißgriff vermeiden lassen. Dies beginnt damit, daß man die differenzierte Fülle von in Handschriften eingeschriebenen Urkunden als »zeitgenössische Notiz« bzw. »Notizen« (S. 65ff) einordnet, darüber hinaus bei der Behandlung solcher Notizen sich einfach damit begnügt anzuführen, ein bestimmter Kaiser, Metropolit usw. sei »erwähnt« (passim), also summarisch jeden feiner differenzierten Bezug zu Urkunde, Text und Handschrift abtut, damit aber auch jede darauf beruhende Schlußfolgerung entwertet. Anstatt weiterer abstrakter Ausführungen sei hier ein wichtiges Beispiel dargelegt:

Die Datierung der Hs. Abbä Gärima II

Anhand dieses ausgewählten Falles lassen sich exemplarisch der Stand der äthiopistischen Forschung an den Quellendokumenten, die z. T. recht verfehlte Diskussion in der Wissenschaft, aber auch der materielle Wert der vorliegenden Paläographie, nicht ohne ihre Beschränkung, aufzeigen. Zugleich wird deutlich, daß paläographische Fragen nicht ohne Rückbindung an die inhaltliche Erschließung der Dokumente und umgekehrt zu lösen sind.

Die drei Evangelienhandschriften des Klosters Abbä Gärima zählen zu den ältesten äthiopischen Handschriften. Bei der kritischen Ausgabe der äthiopischen Evangelien von R. Zuurmond wurde ihnen ein wichtiger Platz eingeräumt; I als Grundtext angesehen, wenn auch Zuurmond damit kein Urteil über das relative Alter der drei Textzeugen abgibt, ja betont, daß II trotz eines sekundären Textes materiell älter sein könnte. Die vorgeschlagenen Datierungen weichen nun bei II extrem voneinander ab. Der Spielraum vom 8. bis 14. Jhdt. ist in der Tat, auch bei der äußerst dürftigen Belegung in dieser Epoche, zu groß, um als wissenschaftliche Hypothese anerkannt zu werden. Macomber und neuerdings Davies plädieren für die frühe Datierung⁷. Hauptargumente sind die Illustrationen der Eusebianischen Kanones⁸, die auf syrischen Einfluß und Kunst des 8.-10. Jhdt.s datiert werden. Schließlich ein »Kolophon«, in dem der Name eines Königs Armāho genannt wird. Ohne auf die Natur dieses Kolophons einzugehen, wird Armāho mit einem der beiden auf Münzen und in den äthiopischen Königslisten genannten Könige von Aksum gleichgesetzt, was zu einer Datierung entweder ins 6. oder 8. Jhdt. nach Christus führt⁹. Der offensichtlichen Diskrepanz zu einer paläographischen Ansetzung wesentlich später sucht man dadurch auszuweichen, daß man die Beziehung zwischen Text und »Kolophon« auflöst, sich dabei auf briefliche Auskünfte Getatchew Hailes beruft, der wohl diese Handschriften in einem der kommenden Kataloge der EML beschreiben wird¹⁰. Uhlig ordnet die Kodizes aufgrund seiner durchaus tragfähigen paläographischen Kriterien im 14. Jhdt. ein, sieht sich aber außerstande, den Widerspruch zu den Angaben des »Kolophons« aufzulösen¹¹. Ein Musterbeispiel für

6 Für viele Fragen bietet das leider nur als Manuskript vervielfältigte *Yä-Amarāñña yä-betä-krästiyā māzgābā qalat* (*Amharisches Kirchenlexikon*) von Sergew Hable Sellasie eine gute Hilfe; der Autor wertet publizierte Texte aus, schöpft aber zugleich aus seinen reichen Sammlungen von Exzerpten unveröffentlichter äthiopischer Handschriften. Diesem Lexikon wäre eine Bearbeitung durch eine Forschergruppe und Veröffentlichung in einer zugänglichen Sprache zu wünschen.

7 Vgl. S. 48; 116-118; D.M. Davies: The dating of the Ethiopic manuscripts. In: *Journal of Near Eastern Studies*. 46. 1987. 287-307. Uhlig konnte diese Arbeit nur noch anzeigen, nicht mehr im einzelnen auf sie eingehen. Meine Bemerkungen zur Methodik werden davon nicht berührt.

8 Vgl. Jules Leroy: L'évangéliste éthiopien du couvent d'Abba Garima et ses attaches avec l'ancien art chrétien de Syrie. In: *Cahiers archéologiques*. 11. 1960. 131-143.

9 Auf die verschiedenen Datierungen dieser aksumitischen Könige kann hier nicht eingegangen werden; sie sind, wie sich zeigt, für den Fall unerheblich.

10 Vgl. Davies, S. 293 und Uhlig, S. 48. Diese knappen brieflichen Auskünfte von Getatchew sind wohl nicht das Ergebnis eingehender Untersuchung, das er im Katalog vorlegen wird.

11 An vielen anderen Stellen läßt sich beobachten, daß die paläographische Analyse wesentlich sicherer als die Arbeit mit historischen Daten ist.

Pseudoprobleme, geboren aus mangelnder terminologischer Präzision und der Verweigerung, die Erschließung eines solchen einzigartigen Dokuments auf vielfältigen Wegen, d. h. hier auch auf inhaltlichem, in Angriff zu nehmen.

Beginnen wir mit dem Begriff »Kolophon«. Er wird anscheinend ohne jegliche inhaltliche Differenzierung für jede Beischrift am Schluß eines Textes verwendet. Ich verlange nicht die ausgefeilte Klassifizierung der Arten von Beischriften, die in der griechischen und lateinischen Paläographie und Kodikologie eine Selbstverständlichkeit geworden sind; für die äthiopischen Studien sind Ansätze zu einer differenzierten Sehweise von Einträgen in Handschriften durchaus vorhanden; vgl. meinen Versuch der zeitlichen und funktionalen Abschichtung von Einträgen in Evangeliararchiven¹² — und um ein solches handelt es sich bei den Hss. Abbä Gärima. Bei der Diskussion um die Datierung wäre die jedem Wörterbuch zu entnehmende Definition »in Handschriften und Frühdrucken am Schluß stehende Angaben über Autor, Titel, Schreiber bzw. Drucker, Erscheinungsort und -jahr« mehr als ausreichend gewesen. Ein einfacher Blick auf den »Kolophon« von Abba Gärima II, im Faksimile bei Davies, Fig 6, belegt, daß es sich um keinen Kolophon handelt. Die Unschärfe statt klarer Fachbegriffe (»zeitenössische Notiz« s.o.) ist bedauerlich; hier wäre anstatt der Banalitäten in Anhang I: »häufig vorkommende Termini« (S. 827-830) — wenn auch mit Bekennermut vorgetragen (Vorwort des Hrsgs. S. 17-18) — wichtige Information und vorherige begriffliche Klärung angebracht gewesen, bzw. ein einfaches, angepaßtes Übernehmen aus benachbarten Disziplinen hätte solche Mißgriffe vermeiden lassen. Notieren wir zunächst nur, daß es sich bei dem besagten Vermerk um eine andere Handschrift als die des Textes handelt¹³; wie sie relativ und absolut zu datieren ist, wird am Schluß behandelt werden. Der Vermerk ist einer von 7 (auf den beiden Faksimileseiten erkennbaren) in jeweils unterschiedener Handschrift, davon einige sehr jung (Zeit des Königs Täklä-Haymanot I., 1706-08 n. Chr.). Schon dieser Aspekt deutet auf ein Evangelienarchiv mit Originaleinträgen von die Besitzerinstitution der Handschrift betreffenden Rechtsdokumenten hin; in der Tat wird jeweils das Kloster Abbä Gärima in den eingeschriebenen Verfügungen behandelt. Damit ist der Zusammenhang zwischen Handschrift und Haupttext ein formal juristischer: ein Evangelium gewährleistet die Rechtssicherheit und Bedeutung der eingeschriebenen Urkunde, hat aber inhaltlich nichts damit zu tun. Zur Datierung: handelt es sich um eindeutig sukzessiv eingeschriebene, zeitlich, personell und inhaltlich sehr verschiedene Einträge, so ist das Datum des ältesten ein terminus ante quem für die Entstehung der Handschrift. Es gibt andere Archive, die bei Anlage eines neuen Kodex en bloc aus einer alten Vorlage übernommen und abgeschrieben wurden; diese sind formal an gleicher Handschrift erkenntlich; zumeist sind sie in die Disposition der Textblöcke mit eingebaut, d. h. wenn sie auch an der gleichen Stelle wie in der alten Hs. stehen, wo sie nach Platz und Zufall eingeschrieben wurden, so ist ihr Platz im Reskript geplant (gilt für große Teile der Urkunden in London, BL Or 481; Uhlig S. 538).

Doch lassen wir jetzt den Text selbst sprechen: auch dies typisch für die bisherige Bearbeitung: man beschränkte sich auf die Anführung des Königsnamens, ohne den kurzen Text auch nur zu übersetzen oder inhaltlich zu deuten; hier sind Parallelfälle aus benachbarten Disziplinen einfach nicht mehr denkbar; vergleichbare Dokumente aus byzantinischem Raum wären schon mehrere Male ediert und kommentiert, bevor ihre, eigentlich sekundäre Verwendung bei rein paläographischen Fragen erfolgte)¹⁴:

12 M. Kropp: »Dann senke das Haupt und gib ihr nicht im Zorn!« Eine testamentarische Verfügung des Königs 'Amdä-Səyon aus dem Archiv der Hs. London, BM, Or. 481. In: *Orientalia Suecana*. 28-29. 1989-1990. 92-104.

13 Auch diese wichtige Information über die »Notizen« wird oft unterschlagen; wie im vorliegenden Falle wäre es oft sogar notwendig, die abweichende Schrift in einem Faksimile zu dokumentieren; so z. B. noch für die Hs. Paris Eth 32 (S. 249-251).

14 Dies ist kein Vorwurf gegen den Autor, betrifft vielmehr die Disziplin im ganzen. Ich erinnere,

በእኩቴተ : አብ : ወወልድ : ወመንፈስ : ቅዱስ : እነ : አርመሖ : ንጉሥ : ሐነጽዡዋ : ለቤተ : ማሪያም : በሐምሃት : ወለቤተ : ጊዮርጊስ : ወቤቤተ : [!] አበ : አንበሠ ። ዘአልባተ : [!] ግብር : ወግብጋበ : ዘአልባተ : ዐብጠ : ወዘንበ : ዘእንበለ : ለቤተ : አበ : ገሪማ ።

»Im Preis des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes — Ich, Armäho, der König, habe gebaut die Marienkirche in Ḥamzät, die Georgskirche und die Kirche des Abbä Anbäsä, auf welcher (n) keine (Verpflichtung zu) (Natural-) Abgaben (für Festbankette) und Fronarbeit, auch keine zu öffentlichen Arbeiten (? 'äbt) oder Viehabgabe (? zanb) lastet, ausgenommen die für (das Kloster) Abbä Gärima (bestimmte)«.

Die sprachlich keinesfalls sichere, aber ungemein interessante Urkunde liefert den Schlüssel für einen terminus post quem des Eintrags, somit einen terminus ante quem des Haupttextes. Der Hinweis auf den Bau einer dem heiligen Abbä Anbäs(ä) gewidmeten Kirche gibt die erste Hälfte des 15. Jhdts als frühestes Datum. Der wenig bekannte äthiopische Heilige war Zeitgenosse von König Dawit I. (1372 bis 1411 n. Chr.)¹⁵.

Der Schreiber war nicht sehr sprachgewandt; das belegen der Vorwirkungsfehler *be-betä* statt *bä-betä*, die schwankende Konstruktion von *al-bo* mit Nominativ und Akkusativ der Besitzt Sache aufeinanderfolgend (*gəbr wa-gəgabä*), sowie die unsichere Form *al-battä*, im Gegensatz zu späterem regelrechten *al-batti*; hier muß unentschieden bleiben, ob es sich um einen Schreibfehler, eine hybride Form aus den beiden möglichen *al-ba* und *al-batti* handelt. Alles sprachliche Erscheinungen, wie sie in diesen Gebrauchstexten häufig anzutreffen sind.

Damit steht einer Datierung des Haupttextes 2. Hälfte 14. Jhd., zu der ja auch Uhlig mit seiner rein paläographischen Methode kommt, nichts mehr im Wege. Der König Armäho freilich muß als einer der vielen uns unbekannten Könige einer äthiopischen Lokaldynastie angesehen werden; möglich wäre freilich auch, daß es sich um einen Beinamen/Sondernamen eines der Nachfolger Dawits I. handelt; gerade die Zeit bis zur Thronbesteigung Zär'a Ya'qobs (1434 n. Chr.; aus seiner Zeit stammen zwei der weiteren Einträge) ist durch raschen Wechsel verschiedener Herrscher gekennzeichnet; zudem sind äthiopische Quellen fast nicht vorhanden. Auf jeden Fall muß auf eine Identifizierung mit einem aksumitischen König, für die ja auch die überlieferte Namensform nicht ganz übereinstimmt, aufgegeben werden. Der Name selbst könnte kuschitischen Ursprungs sein (auf die semitisierenden Formen der traditionellen Königslisten ist kein Wert zu legen); die Endung -o also durchaus korrekt.

Auf die bisher kaum belegten Fachtermini des äthiopischen Landrechts- und Steuerwesens kann ich hier nur hinweisen¹⁶: *Gəgab* wurde von W. Müller schon für eine aksumitische Inschrift aus Aksum als »Fronarbeit« vorgeschlagen (vgl. NESE 1. 1972. 129-133; LCD 177b);

als ein Fall von mehreren, nur daran, daß seit 90 Jahren wichtige Königsurkunden im Text ediert und lediglich in Anfängen erschlossen vorliegen (C. Conti Rossini: *L'evangelo d'oro di Dabra Libānos*«. Roma, 1901.), aber keine weitere Bearbeitung erfolgte; dies für eine ausgesprochen schlecht belegte Epoche, für die jedes neue Dokument bisherige Ansichten verändern kann.

15 Vgl. Kinefe-Rigb Zelleke: *Bibliography of the Ethiopic Hagiographical Traditions*. In: *Journal of Ethiopian Studies*. 1. 1963. 53, No. 16: »... was the founder of a celebrated monastery of Hāzalo. He was contemporary to Samu'el of Wali and Gäbrä-Mānfäs Qeddus of Zeqwalä«.

16 Auch auf die interessante Natur der dargestellten, bzw. als bekannt vorausgesetzten Rechtsverhältnisse kann nur hingewiesen werden. Die Urkunde ist eine verkürzte Bestätigung, die im Archiv der begünstigten Institution aufbewahrt wurde. Die ausführliche Haupturkunde führte die den neu gegründeten Kirchen verliehenen Ländereien und evtl. Motivation des Stifters und Zweckbestimmung auf; die Exemption von Abgaben und Fronarbeit nahm ausdrücklich Leistungen für das genannte Kloster aus, und wurde daher in verkürzter Form dort dokumentiert. Interessant ist die rechtlich-wirtschaftliche Zuordnung solcher Kirchen zu einem (Mutter-)kloster.

ebenfalls von ihm wurde 'abī o. ä mit altsüdarabisch zusammengebracht und »Verleumdung« oder »Fronarbeit« vorgeschlagen (In: Ethiopian Studies. (FS Leslau). 1983. 2277; vgl. LCD 55a; Sabaic Dictionary 11 »Calamity«). Die Begriffe finden sich in ähnlichen Urkunden aus dem *evangelo d'oro* aus Däbrä Libanos¹⁷. Für das folgende *zānb* möchte man an ein arabisches Lehnwort denken; doch der ganze Zusammenhang fordert einen Terminus des Abgabewesens; hier hilft eine Konjektur nach dem Tigrinya, unter dessen Einfluß u. U. die Gə'əz-Notiz steht: da Bassano: *Vocabolario Tigray-Italiano*. Roma, 1918. 734 gibt »sequestrare bestiame«. Somit habe ich tastend mit »öffentliche Arbeit« und »Viehabgabe« übersetzt; weitere Funde aus dem reichem Schatz äthiopischer Rechtsurkunden als Beischriften in Handschriften müssen diese Konjekturen bestätigen oder durch bessere Definitionen ersetzen. An dem Beispiel dieser wenigen Zeilen wird klar, welch großer Gewinn für die sprachliche und historische Erforschung der äthiopischen Geschichte zu erwarten ist.

Zurück zu der paläographischen Seite: Keiner der bisherigen Bearbeiter hatte auf die verschiedene Schrift der Urkunde hingewiesen. In dem Versuch, diese ihrerseits aufgrund paläographischer Erscheinungen zu datieren, wurde mir ein weiterer Nachteil von Uhligs »Äthiopischer Paläographie« deutlich. Die pragmatische Seite des Werks, seine Benutzung als Leitfaden für die praktische Arbeit des Katalogisators oder allgemein Bearbeiters äthiopischer Handschriften (S. 59) ist zu wenig durchdacht und berücksichtigt, der übergliederte und komplizierte Aufbau der einzelnen Einträge macht die Einordnung eines Textfragmentes wie des vorliegenden zu einer zeitraubenden Sucharbeit in den 0.0.2.2. Paragraphen (S. 59, Anm. 14). Auch hier hätte ein Blick in verwandte Werke bessere Ideen gebracht¹⁸: Chronologisch und entwicklungsmäßig angelegte Übersichtstabellen der wichtigsten Leitbuchstaben würden eine solche Arbeit sehr erleichtern; die Ausklapptafeln mit der verbalen und mit Druckbuchstaben illustrierten Beschreibung der Epochenmerkmale sind dafür kein Ersatz. Auch die Auswahl der jeweils in 0.0.2.2. ff. besprochenen Besonderheiten einzelner Buchstabenformen erscheint nicht immer glücklich. Meiner Erfahrung nach gehörte *ሠ* mit seinen Formen immer dazu (s. den »Kolophon« von Abbä Gärima II). Nach Ausweis besonders der M-Formen des kurzen Textes setze ich ihn in die 2. Periode, 1. Hälfte des 15. Jhdts., womit ein zweites Mal in dem kurzen Beispiel die Tragfähigkeit der vorgeschlagenen paläographischen Kriterien eine Bestätigung findet. Die Datierung von Abbä Gärima II ist somit widerspruchsfrei für die 2. Hälfte des 14. Jhdts. gesichert.

Das angeführte Anwendungsbeispiel¹⁹ mit der Problemlösung zur Datierung des Kodex Abbä Gärima II hat die grundsätzliche Stimmigkeit von Uhligs paläographischen Einteilungen bestätigt. Die nachgewiesenen Mängel in Präsentation und theoretischer Begründung tun dieser großen Leistung keinen Abbruch. Die Kritik an der mangelnden Einziehung der inhaltlichen Seite der Texte, des Aufbaus der Kodizes (gemischte; vgl. gathering S. 55, das man vergebens im Sachwortregister sucht!) zielt auf die Disziplin insgesamt. Die vordringliche Aufgabe der methodischen Erschließung und Auswertung der Primärquellen durch den Historiker und Philologen muß in den Mittelpunkt der Arbeit rücken. Dann wird bald wieder einmal der Zeitpunkt kommen, eine erneute Zusammenfassung der Ergebnisse als »Äthiopische Paläographie« vorzulegen.

In seiner überspitzten Gliederung hat Uhligs Arbeit vielleicht unbewußt schon den Organisationsgrad einer data-base vorweggenommen. Er sagt zwar richtig, es gäbe keine mit dem Computer

17 Z.B. No. 6, S. 12, eine Urkunde des Königs Lalibala: *ዘአለቦ ፡ ዛናሲ ፡ ወወባኤ* # Das letzte Wort läßt sich nun leicht als Verschreibung für 'abate korrigieren!

18 Bzw. eine Anlehnung an Pirennes Vorarbeiten hätte sich angeboten; s. Tafel S. 47.

19 Ähnliches ließe sich für die Hs. Paris BN Eth 32 (S. 250) und deren Datierung darlegen; der in der Hs. London BL Or 481 genannte Fasilädäs ist nicht der Kaiser, sondern ein Liqä Kahnat des Klosters Däbrä Egzi'abäher-Ab in der Zeit kurz nach den Grañ-Kriegen (S. 538 u. Anm. 160) usw.

ermittelbare Form eines Zeichens (S. 52). Doch ist dies zugleich eine grobe Fehleinschätzung der Möglichkeiten und Arbeitsweise dieses Hilfsmittels. Die Arbeitsalgorithmen zur Formerkennung von OCR-Programmen dienen nicht nur zur Definition von heute noch Druckzeichen²⁰, bald auch handschriftlichen Buchstaben. Sie sind ein vorzügliches statistisches Werkzeug zur Ermittlung eines idealen Durchschnitts einer Schrift bzw. Schriftperiode, dann zur Festlegung des prozentualen Abstands eines bestimmten Zeugen von dieser Norm, bzw. Zuordnung dieses Dokuments aufgrund quantifizierbarer Merkmale zu einer Norm; kurz ein Instrument zur Unterstützung des begabten und geschulten menschlichen Auges bei der Klassifizierung und Periodisierung von Schriftentwicklungen; dies gilt für die Gestaltung von Einzelzeichen, aber auch z. B. Achsenlage der Schrift insgesamt, Schriftdicke, *ratio* Strichstärke-Zeichengröße etc., in einem Wort, dient dazu zu quantifizieren, was im Auge als Summe den Gesamteindruck einer Schrift ausmacht. Am Rande sei vermerkt, daß sich auch das oft belangreiche und schwierige Problem, ob zwei Zeugen von der gleichen Hand geschrieben sind, lösen läßt²¹. Die Paläographie der Zukunft wird eine sich selbst organisierende Sammlung graphischer Dokumente als data-base sein²², die ein automatisch eingelesenes neues Schriftdokument nach allen Parametern mit den bereits klassifizierten vergleicht und einordnet und diese Einordnung als begründeten Vorschlag dem prüfenden, geübten menschlichen Auge vorlegt, somit die mühevollen Arbeit der Verwaltung hunderter von Details zeitsparend und präziser als heute erledigt.

Manfred Kropp

Bo Holmberg, *A Treatise on the Unity and Trinity of God by Israel of Kashkar (d. 872)*. Introduction, edition and word index, coll. «Lund Studies in African and Asian Religions», vol. 3 (Lund: Plus Ultra, 1989), 174 p. + 120 p. (en arabe).

Récemment, est paru en Suède l'édition arabe du traité d'Isrā'īl al-Kaškārī sur l'Unité et la Trinité de Dieu. c'est une belle thèse de doctorat, et un ouvrage que l'on a plaisir à lire: travail clair, solide et bien mené. Je voudrais en rendre compte ici, pour montrer en même temps les richesses offertes par un tel instrument de travail.

20 Am Seminar für Orientkunde in Mainz wird z. Zt. am Aufbau einer Textsammlung mit Hilfe solcher Klerschriftleseprogramme für die äthiopische Schrift gearbeitet.

21 Ein solches lag mir in der Hs. d'Abbadie 42 der Chronik des Sārṣā-Dəngəl vor. Hier sind bestimmte Faszikel mit einer veränderten (zensierten?) Fassung eines Kapitels von einer anderen Hand geschrieben in den Kodex eingeschoben. Neben dem Problem der Identität der Schrift im Restteil der Chronik ergab sich auch die Tatsache, daß die mit Sicherheit sekundäre, spätere Fassung teilweise in einem früher einzuordnenden Schrifttyp geschrieben war; vgl. Kropp, Ḥaylu, 259ff; für großzügige Hilfe und die Datierung der Schriften darf ich Herrn Uhlig noch einmal danken.

Die besondere Problematik von gemischten Kodizes mehrerer Schreiber wäre ausführlicher zu untersuchen. Speziell bei umfangreichen Werken wurde die Schreibeinheit von vornherein auf mehrere Schreiber aufgeteilt. Der Vergleich ihrer Schriften könnte wichtige Aufschlüsse über »traditionelle« und »progressive« Schreiber geben, wenn Schriftelemente verschiedener Perioden vertreten sind. Die Schreiber kennzeichnen ihre Arbeit zuweilen am Faszikelanfang mit ihrem Namen am Fuß der ersten Seite (z. B. Cambridge Or 1570 ገጽ ፩ ለ፩ usw.) Diese Sitte hat zu Spekulationen über Autorennamen geführt; z. B. Hs. Oxford 29 fol 90r *Wäldä-Haymanot* (vgl. *Historia Regis Sarsa Dengel*. Versio. Paris, 1907. 2-3; es handelt sich eindeutig um eine Schreibernotiz; diese wichtige und quasidatierte Hs. nicht in der *Paläographie*).

22 Die selbständig mit anderen Sammlungen zur Prosopographie, historischen Geographie und Textcorpora vernetzt ist.

A. PRÉSENTATION

L'auteur nous offre ici l'édition critique d'un texte arabe inédit, attribué depuis Georg Graf au grand philosophe syrien «jacobite» de Bagdad, Yaḥyā Ibn 'Adī (893-974). Graf en avait signalé deux manuscrits conservés au Patriarcat Copte du Caire.

Holmberg, et ce n'est pas son moindre mérite, en a découvert quatre autres, tous en Egypte: deux au Monastère de Saint-Antoine sur la Mer Rouge, un au Dayr Anbā Bišōy (Wādī n-Naṭrūn), et le dernier au Centre Franciscain du Mousky (Le Caire). Notons au passage, une fois de plus, que bien des documents arabes chrétiens appartenant aux communautés non coptes (en particulier aux Syriens orientaux et occidentaux) nous ont été sauvés par les Coptes.

Le plus ancien de ces manuscrits, conservé à Saint-Antoine et remontant au 16^e siècle, a servi de base à tous les autres. Or, ce manuscrit nous fournit une précieuse indication marginale, le nom de l'auteur: al-Kaškārī. Dans les autres témoins, ce nom est soit omis, soit défiguré en al-Sukkārī. Ainsi donc, c'est un texte totalement inédit qui nous est offert ici.

L'ouvrage comprend deux grandes parties: l'étude en anglais; l'édition critique et l'index en arabe.

B. L'ÉTUDE

L'étude comprend deux chapitres: le premier (p. 17-106) concerne l'auteur, le second (p. 107-138) le traité. Le tout est suivi d'une importante bibliographie et des index.

1. Holmberg établit avec certitude que Yaḥyā Ibn 'Adī ne peut être l'auteur du traité. Puis il étudie les différents Kaškārī possibles pour en retenir deux, nommés Isrā'īl al-Kaškārī: l'un mort en 872, l'autre en 962. Il avance alors des arguments assez convaincants établissant qu'il s'agit du premier, notamment l'emploi fréquent et précis du mot (assez rare) *rasīl*, dans notre traité (5 fois) et dans la brève discussion avec Saraḥsī (3 fois). Les problèmes posés par cette identification sont bien mis en lumière.

Dans la même ligne, on aurait pu ajouter quelques autres exemples, que je mentionnerai plus loin, aux sections D1 et D2. Ainsi en est-il des termes *anniyyah* et *māhiyyah*, *dalālah* et *dalā'il*, *mūḡibah* et *sālīban*, *wahm* et *tawahhum*, ainsi que de l'expression *ḡalla wa-'azza*.

L'inventaire et parfois l'analyse de l'œuvre d'Isrā'īl al-Kaškārī sont une contribution importante à notre connaissance de la littérature arabe chrétienne. J'avais moi-même préparé il y a quelques années un article ayant ce même but (inventaire des œuvres attribuées à Isrā'īl al-Kaškārī), que les circonstances ne m'ont pas permis de publier. Je dois reconnaître qu'il y a plus de renseignements dans l'ouvrage recensé que dans mon article avorté.

2. Le deuxième chapitre inventorie et décrit les six manuscrits, présentant aussi leurs particularités graphiques et orthographiques, expose la méthode d'édition, adoptée, et fournit un plan détaillé du traité. La liste des mss. utilisés, avec sigles, cotes, folios et dates, se trouve p. 139.

On aurait aimé trouver une analyse lisible (et non pas seulement un plan) du traité aurait été d'autant plus nécessaire que nous n'avons pas de traduction.

3. La bibliographie manifeste le sérieux du chercheur, qui ne cherche pas à «impressionner le lecteur», mais fournit (si possible) tout ce qui se rapporte à son sujet.

Nous n'y avons trouvé qu'une lacune importante: l'édition de la discussion d'Isrā'īl al-Kaškārī avec Aḥmad Ibn al-Tayyib al-Saraḥsī, par Mattī Mūsā. Elle est parue en 1969 à Damas, dans le revue du patriarcat syrien orthodoxe¹. Cependant, cette omission est excusable, puisque Mattī

¹ MATTĪ MŪSĀ, *Kitāb fīhi al-Šudūr al-Dahabiyyah fī Maḡhab al-Naṣrāniyyah*, in *al-Maḡallāh al-Batriyarkīyyah al-Suryāniyyah*, nouvelle série (Damas), vol. 7 (1969), p. 189-197 et 244-252. Le texte de l'entretien (*Maḡlis*) est édité aux pages 248-252. C'est à cette publication que je me référerai, chaque fois que je citerai la discussion avec al-Saraḥsī (abréviation: SARAKHSI, page: ligne).

Moosa lui-même, dans le bref article qu'il publia en 1972 sur le sujet², ne signale pas son étude et son édition!

C. LE TEXTE ARABE ET LA MÉTHODE D'ÉDITION CRITIQUE

1. Le texte arabe est agréablement édité, d'après de bons critères exposés aux pages 125-129. La méthode d'édition adoptée nous paraît fort heureuse, étayée qu'elle est par une étude approfondie et précise de la langue et du style de l'auteur, non sur des généralités sur l'arabe des chrétiens. Le résultat en est un texte rigoureusement établi, en même temps que lisible.

De plus, l'éditeur a eu le courage de prendre le risque de vocaliser souvent son texte, et de couper chaque section en lemmes. Certes, c'est là un risque, car il offre d'autant plus le flanc à la critique. Mais c'est là aussi honnêteté: on ne peut présenter au lecteur ces textes comme une «matière brute» non élaborée. C'est précisément la tâche de l'éditeur de polir formellement le texte, et on sera reconnaissant à Bo Holmberg de l'avoir fait.

Les notes se réfèrent toujours au seul mot qui les précèdent, ce qui facilite beaucoup la consultation. Quand plusieurs mots sont concernés par la note, ils portent le même numéro. Il aurait été préférable d'ouvrir et de fermer la parenthèse pour enchâsser les mots concernés³.

2. A mon avis, la ponctuation aurait pu être plus rigoureuse (i.e. encore plus logique et cohérente) et plus abondante, ce qui aurait facilité l'intelligence de ce texte difficile.

La division en 221 petites sections est bonne. Celles-ci sont parfois un peu longues, rendant les références et le lexique moins précis. Ainsi, certaines sections ont 10 lemmes⁴, d'autres 11 lemmes⁵, d'autres encore 12 lemmes⁶.

3. Quelques suggestions de lecture. Au N° 195, je lis les deux fois (avec tous les manuscrits) *iftirās* et non pas *iftirās*. Aux N° 217 et 220, je lis *maṭīl* (avec certains manuscrits), plutôt que *miṭl*.

Quant à la correction du N° 45 (expliquée à la p. 126), je suis d'abord avec l'éditeur que la graphie des manuscrits ne donne pas de sens, et que correction suggérée (*hawāss*) rend bien le sens et est conforme aux passages parallèles de notre traité. Il reste que ce terme est graphiquement distant de ceux fournis par les manuscrits. Peut-être pourrait-on tenter *mabānīhim* ou *ma'ānīhim*, très proches du manuscrit de base. Je suggère cela sous toutes réserves.

D. L'INDEX ET SES POSSIBILITÉS

1. Un excellent instrument de travail

L'index est très précieux et rendra les plus grands services, non seulement pour améliorer le texte comme l'a bien montré l'éditeur, mais surtout pour approfondir la pensée de l'auteur. Je l'ai utilisé avec profit, y compris pour ce compte rendu.

1. Je note en particulier l'usage de certains termes philosophiques, tels que *ṣaḥṣ*, qui apparaît 27 fois et qui mériterait certainement une étude. Ou encore *uqnūm*, *ṣifah*, *ḥāṣṣah*, *māhiyyah*, *ma'nā*, *mutagāyir*, *ḡawhar*, *naṭiq*, *nuṭq*, *sālibah* et *mūḡibah*, etc. Tous ces termes, et bien d'autres, justifieraient une étude de vocabulaire, seule possible grâce au lexique exhaustif établi par l'éditeur.

Un terme philosophique important, mais rarement utilisé par les théologiens qui ne sont pas de «purs philosophes», est *anniyyah*. On le rencontre deux fois (N° 53 et 125) dans notre traité. A nouveau, il se retrouve deux fois dans le dialogue avec *Sarakhṣī*⁷, que *Mattī Mūsā* a traduit par

2 Cf. *Matti Moosa, A new source on Ahmad ibn al-Tayyib al-Sarakhsi: Florentine MS Arabic 299, in Journal of the American Oriental Society* 92 (1972), p. 19-24. Cité par Holmberg, p. 151.

3 Ainsi aux N° 149 note 5, 195, note 2, etc.

4 Par exemple N° 86, 104, 112, 132, 133, 143, 154,

5 Par exemple N° 41, 54, 95, 120, 161, 174,

6 Par exemple N° 128, 155, 214.

7 SARAKHSI, p. 250: 22 et 24.

«essence» ajoutant «literally, 'thatness'» (p. 23a-b); dans ce passage, le terme est synonyme de *māhiyyah*⁸, terme qui se rencontre 31 fois dans notre traité.

J'ai signalé l'usage des deux substantifs opposés *al-mūğibah* et *al-sālibah*, fréquents dans notre traité. Ils se retrouvent également quatre fois dans la discussion avec *Saraḥsī*⁹.

2. D'autres mots, apparemment anodins, sont utilisés par notre auteur en un sens précis et quelque peu particulier. Ainsi en est-il de *'ayn* (31 fois), *qasīm* (6 fois)¹⁰ qui est à mettre en parallèle avec *rasīl*. Le mot *ḥāšiyah* est toujours employé au duel, et généralement dans l'expression *bayna ḥāšiyatay al- iğāb wa-l-salb* (N° 11 et 54) ou *bayna ḥāšiyatay al-ṭibāt wa-l-nafy* (N° 42) qui a le même sens.

Il faut mentionner ici le terme *tawahhum* utilisé en un sens technique, dans la 11^e question sur l'Unité (N° 204-214). La question est: «Y a-t-il quelques différences (*fusūl*) entre les hypostases? (N° 204). Israël répond que, pour les réalités corporelles, il y a deux types de différences: substantielles et accidentelles, mais qu'elles ne s'appliquent pas aux hypostases divines (N° 205-208). Pour celles-ci, l'esprit peut seulement faire des distinctions mentales (*tamyiz* et *fikran*) et au moyen de l'imagination (*tawahhuman*) (N° 209 et 213-214).

Ce terme, comme terme technique, est typique d'Israël de Kaškar. Nous le retrouvons deux fois dans la discussion avec *al-Saraḥsī*, dans le même contexte. Le philosophe musulman lui demande: «Y a-t-il, parmi les trois hypostases, une différence (*faṣl*) ou non?»¹¹. La réponse est: *faṣl wahmī*¹², à comprendre au sens de «distinction mentale».

2. ...Qui pourrait entre amélioré

Par ailleurs, on aurait souhaité certaines distinctions à l'intérieur d'un mot.

1. Ainsi, les N° 217 et 220 du mot *miṭl* se distinguent tout à fait des 13 autres emplois, et je crois précisément qu'il aurait fallu les lire dans ces deux cas *maṭīl*, comme l'ont fait certains manuscrits.

De même en va-t-il pour les particules, telles que *mā, lā, fa*, etc., si fréquemment utilisées: il aurait souhaité de subdiviser ces occurrences.

2. De même, *ḡalla* apparaît 53 fois. On aurait pu préciser que c'est toujours comme eulogie pour Dieu.

Ce verbe se rencontre deux fois (N° 3 et 112) dans l'expression *ḡalla wa-'alā*, et deux fois dans des expressions telles que *ḡalla smūhā* (N° 190, pour les attributs divins) ou *ḡalla ṭanā'uhu* (N° 217).

Les 49 autres emplois, c'est toujours dans l'expression *ḡalla wa-'azza*, qui assez surprenante, l'expression traditionnelle étant *'azza wa-ḡalla*!. Or, précisément, dans le dialogue avec *Saraḥsī*, on trouve une seule eulogie, tout à la fin du texte¹³, et c'est la nôtre. Ceci est une autre confirmation de la parenté des deux œuvres.

3. Enfin, les pluriels auraient pu être distingués des singuliers, dans des termes techniques tels que *ḥawāṣṣ, ma'ānin*¹⁴, ou *aqānīma*. Ce dernier terme apparaît quinze fois¹⁵, dont cinq au pluriel (N° 148, 203bis, 204 et 208).

Un exemple pourrait montrer l'intérêt de cette distinction: le mot *dalīl* = preuve.

8 SARAKHSI, p. 250: 23.

9 SARAKHSI, p. 250: 5-8.

10 En effet, il faut ajouter à l'index le N° 130.

11 SARAKHSI, p. 251: 15.

12 SARAKHSI, p. 251: 17 et 24.

13 SARAKHSI, p. 252: 8.

14 Je n'ai pas trouvé le terme au N° 11. Rectifier l'index.

15 Je n'ai pas trouvé le terme au N° 190. Rectifier l'index.

Je l'ai rencontré onze fois dans notre traité¹⁶. Il apparaît trois fois au singulier (N° 151, 152 et 159), deux fois au pluriel sous la forme *adillah* (N° 121 et 161), et six fois sous la forme *dalā'il* (N° 9, 81, 92, 154, 213 et 214). Or cette forme est, me semble-t-il, le pluriel de *dalālah*, non de *dalīl* comme cela est indiqué. Mais surtout, elle n'apparaît ici que dans l'expression *dalā'il al-qiyās*¹⁷.

Par ailleurs, le mot *dalālah* apparaît six fois dans notre traité: deux fois, comme un substantif pluriel sous la forme *dalālāt* (N° 122 et 220), et quatre fois dans le sens d'un *maṣḍar* avec le régime *'alā* (N° 125, 130, 168 et 219).

Nous avons donc deux singuliers *dalīl* et *dalālah*, et trois pluriels *adillah*, *dalā'il* et *dalālāt*. Chacun de ces cinq termes a un usage distinct des quatre autres. On voit par là combien précise est la langue d'Israël de Kaškar; et aussi combien utile est l'index exhaustif établi par l'éditeur, qui pourrait cependant affiner encore cet instrument de travail.

Je signale que, dans le dialogue avec Saraḥsī, le mot *dalālah* apparaît deux fois au singulier¹⁸, et une fois au pluriel sous la forme *dalā'il*¹⁹.

4. Typographiquement, il aurait fallu regrouper les mots appartenant à la même racine.

E. SUGGESTIONS ET CORRECTIONS

1. J'ai repéré quelque rares coquilles, telles que *al-ṣaḍāb* pour *al-ṣawāb* (N° 6), *al-iḥtilāq* au lieu de *al-iḥtilāf* (N° 106), *ṣifāṭay* pour *ṣifatay* (N° 149), *al-sfatayhi* (N° 213) pour *ṣifatayhi*, le N° 56 pour 57.

2. De même, quelques erreurs de vocalisation, telles que l'emploi du *sukūn* là où il aurait fallu une *Kasrah* euphonique²⁰, ou encore *rāmaw* au lieu de *rāmū* (N° 23 et 42) et *ramnā* (N° 125) pour *rumnā*.

Parfois, l'éditeur n'a pas toujours fait attention aux noms diptotes; ainsi trouve-t-on des *ḥawāṣṣin* pour *ḥawāṣṣa* (par exemple n° 148 et 149), ou des *aqānīman* pour *aqānīma* (N° 148).

Ces petites vétilles n'affectent nullement la valeur de cette édition, qui a du moins le mérite de ne pas cacher les problèmes de lecture.

F. CONCLUSION

La composition semble avoir été réalisée entièrement à l'ordinateur. Compte tenu de la difficulté d'un tel ouvrage, le résultat est plus que satisfaisant. Au total, nous avons là un travail solide, qui ajoute une pierre de plus à notre connaissance de la théologie arabe chrétienne ancienne, et à l'apologétique face à l'Islam. On peut même dire qu'avec cet ouvrage un nouveau penseur arabe chrétien commence à émerger, qui ne manque ni de solidité théologique ni d'originalité.

Et c'est pourquoi je me permettrai, en terminant, d'exprimer deux souhaits. Que l'auteur nous donne une traduction de ce texte édité pour la première fois, accompagnée d'une étude du contenu. Par ailleurs, vu le gros investissement déjà fait par l'auteur pour identifier et lire les autres œuvres d'Israël de Kaškar, leur édition avec traduction et étude ferait sortir de l'ombre ce personnage jusqu'ici pratiquement inconnu, et permettrait de comparer sa pensée avec celle de son contemporain plus fameux, Yaḥyā Ibn 'Adī. Cette double tâche me semble urgente et prioritaire.

Samir Khalil Samir, SJ

16 Je n'ai pas trouvé le terme au N° 131. Rectifier l'index.

17 Sauf au N° 154, où l'éditeur a ajouté, à juste titre, le mot *qiyās* entre crochets.

18 SARAḤSĪ, p. 249: 3 et 250: 32.

19 SARAḤSĪ, p. 251: 13.

20 Voir par exemple les N° 42 *laḥiqati l-ḥawāss*, ou 162 *wa-ini dīrāran*.

Yūsuf Ḥabbī, *Dair Mār Mīḥā'īl* (Nebentitel: [Joseph Habbi,] Saint Michel Monastery), Bagdad 1991, 46 Seiten.

Die kleine, arabisch verfaßte Schrift gilt dem Kloster Michaels des Engelgleichen (syrisch: Mīkā'īl ḥabrā d-mal'akē), das 6 km nordwestlich des Zentrums von Mosul am westlichen Tigrisufer liegt. Es soll aus dem 4. Jhdt. stammen, war bis zu den Mongolenstürmen nicht unbedeutend, wurde auch später noch von Mönchen bewohnt, wird seit einigen Jahren restauriert und dient wieder als Kloster. Habbi behandelt vor allem Namen, legendären Gründer, bedeutende Bewohner, geistige Bedeutung und Geschichte des Klosters, ferner Sehenswürdigkeiten und Restaurierungen (mit einem Beitrag von Behnām Abu' l-Ṣūf). Eine Reihe von Photos macht die Lektüre anschaulicher. Den Schluß bildet eine anderthalbseitige englische Zusammenfassung. Einen Überblick über die Geschichte des Klosters gibt übrigens bereits J.M Fiey, *Assyrie chrétienne*. vol. II, Beyrouth 1965, 660-673.

Auf S. 21 wären noch drei Handschriften nachzutragen, die im Kloster entstanden:

- a) ein 1206 geschriebenes Neues Testament (s. I. H. Hall, in: *Journal of the American Oriental Society* 14, 1888, Proceedings LIXff.). Die Lage des Klosters wird so beschrieben: »am Ufer des Tigris oberhalb von Heṣnā 'Ebrāyā und der Stadt Mosul«.
- b) ein 1207 geschriebenes Neues Testament (s. R. Gottheil, ebd. 13, 1888, CLXXXIff.). Auch hier taucht im Kolophon der Name Heṣnā 'Ebrāyā auf, jedoch kann die von Gottheil gebotene Lesung kaum stimmen.
- c) Harvard Syr. 3, ein Lektionar mit Paulusbriefen (s. M.H. Goshen-Gottstein, *Syriac Manuscripts in the Harvard College Library. A Catalogue*, Missoula 1979, 38), geschrieben 1216 A.D., ohne nähere Angaben über das Kloster im Kolophon (s. I.H. Hall, in: *Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis*, Band 8, Boston 1888, 10f.).

Ergänzend sei noch erwähnt, daß das Michaelskloster unter dem Katholikos 'Aḇdīšō' (II.; 1075-1090) exemt wurde (s. Ebedjesus, *Nomokanon VII* 6; Übersetzung von Assemani S. 133).

Hubert Kaufhold

Samir Khalil Samir, *Alphonse Mingana (1878-1937) and his contribution to early Christian-Muslim Studies*, Selly Oak Colleges (Birmingham) 1990, 60 Seiten, mit 5 Photos, 10 englische Pfund.

Das Heft stellt die schriftliche Fassung eines öffentlichen Vortrages dar, den der Verfasser am 25. 5. 1990 während eines Symposions über »Christlich-arabische apologetische Texte« in der George Cadbury Hall der Selly Oak Colleges in Birmingham gehalten hat, der langjährigen Wirkungsstätte Minganas. Der Verfasser beschränkt sich nicht auf den im Titel zum Ausdruck gebrachten Aspekt, sondern würdigt umfassend Leben und Werk des bedeutenden und verdienstvollen ostsyrischen Gelehrten. Das ist trotz der bereits vorliegenden biographischen Arbeiten keineswegs überflüssig, weil einiges im Leben Minganas im Dunkel lag. Manches konnte allerdings auch der Verfasser trotz weiterer Nachforschungen nicht aufhellen (z. B. das genaue Geburtsdatum).

Die wissenschaftlichen Leistungen Minganas waren und sind bekanntlich nicht unumstritten. Ihm wird insbesondere vorgeworfen, er habe Quellen verfälscht oder sogar erfunden (insbesondere die Chronik von Arbela). Der Verfasser geht auch hierauf ausführlich ein und kommt meines Erachtens zu abgewogenen und gerechten Urteilen über den teilweise sicher zu Unrecht Gescholtenen. In einem Punkt kann ich mich ihm allerdings nicht ganz anschließen. Der Verfasser rühmt die genauen Datierungen undatierter Handschriften in Minganas Katalogen: »His datings of the manuscripts are infinitely more precise than those of any other catalogue« (S. 25). Die Präzision erscheint mir aber trügerisch. Der Verfasser hatte zuerst selbst Zweifel:

»I first thought: It's a joke! How could he say 'about 970' for instance? But I discovered, by working on the Mingana Collection preserved in Selly Oak, that he had a flair for evaluating them which was simply marvellous.« Selbstverständlich war Mingana ein hervorragender Handschriftenkenner. Aber wie kann man Handschriften allein aufgrund paläographischer Erwägungen so genau auf (ungefähr) »1300«, »1330«, »1340«, »1350«, »1360«, »1370«, »1380«, »1390« datieren (vgl. seine Liste im *Catalogue of the Mingana Collection*, Band 1, Sp. 1246; alle ostsyrischer Herkunft), wenn aus dem 14. Jhdt. nur verhältnismäßig wenige datierte ostsyrische Handschriften bekannt sind: ich weiß nur von einem guten Dutzend. Auch wenn Mingana mehr gekannt (und eingesehen!) haben sollte, halte ich es für unmöglich, daß er in der Lage war, die Daten verlässlich so eng einzuzugrenzen. P. Samir teilt leider nicht mit, wie es ihm gelungen ist, die Genauigkeit der Datierungen zu überprüfen. Die Zweifel mehren sich, wenn man feststellt, daß Mingana sich in einigen Fällen kräftig verschätzt haben dürfte. So datiert er die Hs. Ming. Syr. 500 (2. Teil) auf »about A. D. 1520«; Schreiber ist der Diakon Johannes, Sohn des Diakons Ḥaḍḥabbā (Mutter: Susanna, Bruder: Ephrām; Schwester: Šmūnī). Dieser durch die Angabe seiner Verwandten sicher identifizierbare westsyrische Schreiber ist mehrfach bezeugt, aber für die Jahre ca. 1708-1724! (Vgl. u. a. Vat. Syr. 490 [1713]). Die Hs. Ming. Syr. 375 soll »about A. D. 1500« geschrieben sein; der Schreiber ʿIsa bar Yaldā aus Bēt Ḥudaidā (= Qaraqōš) dürfte aber mit der gleichnamigen Person identisch sein, die 1621 A. D. eine Evangelienhandschrift kaufte (vgl. B. Sony, *Catalogue of Karakosh Manuscripts*, Bagdad 1988, 15f.). Ming. Syr. 297 wird auf »about A. D. 1650« datiert; Schreiber war Ibrāhīm al-ʿAqrāwī; eine gleichnamige Person, als »vorzüglicher Kopist« bezeichnet, also wohl identisch, lebte von 1745 bis 1813 (s. Miḥāl al-Čamīl, Taʿrīf wa-siyar kaḥnat as-suryān al-kāṭiliq, o. O. o. J. [Baghdad, ca. 1986] 285). Ming. Syr. 35 ist laut Mingana »about A. D. 1500« geschrieben; der Schreiber, der Mönch Behnām, Sohn des Priesters ʿIsā, wirkte aber vermutlich mindestens ein halbes Jahrhundert später, weil er 1565 die Hs. Bartellī, Georgskirche Nr. 69 kopierte (s. J. M. Fiey, *Assyrie chrétienne*, vol. 2, Beyrouth 1965, 437; B. Daniel, in: *Catalogue of the Syriac Manuscripts in Iraq*, vol. II, Baghdad 1981, 140). Die beiden Hss. Ming. Syr. 224 und 458 stammen vom selben Schreiber (Behnām, Sohn des *maqdisi* Ḥidr); für die erste gibt Mingana etwa 1780 an, für die zweite 1720. Es ist wenig wahrscheinlich, daß die Handschriften im Abstand von 60 Jahren entstanden. Diese Bemerkungen sollen die Sachkunde Minganas in keiner Weise in Frage stellen. Ich glaube aber, daß eine so genaue Datierung, wie er sie lieferte, nur in Ausnahmefällen möglich ist.

Eine beiläufige Bemerkung: Der auf S. 7 genannte Bischof »Stephen Gabri« (note 18: »I have no further information about this bishop«.) war Stephan Ġibrī (Djibri), geboren 1872, 1902 zum Titularbischof von Nisibis geweiht, seit 1917 Bischof von Kerkuk, gestorben 1953 (s. *Statistica della gerarchia e dei fedeli di rito orientale*, Vatikanstadt 1932, 242; Vosté, *Catalogue Kerkuk*, in: OCP 5 [1939] 73; J. M. Fiey, *Assyrie chrétienne*, vol. 3, Beyrouth 1968, 49).

Hubert Kaufhold

Autori classici in lingue del Vicino e Medio Oriente. Atti del III, IV e V Seminario sul tema: »Recupero di testi classici attraverso recezioni in lingue del Vicino e Medio Oriente« (Brescia, 21 novembre 1984; Roma, 22-27 marzo 1985; Padova-Venezia, 15-16 aprile 1986). A cura di Gianfranco Fiaccadori, presentazione di Massimiliano Pavan, Roma 1990, 216 Seiten.

Das im Titel genannte Thema der Seminare bedarf keiner Erläuterung. Die Bedeutung orientalischer Übersetzungen für die Kenntnis der klassischen griechischen Literatur und auch für deren Weitergabe an das lateinische Mittelalter ist hinlänglich bekannt. Dabei denkt man in erster Linie an die syrischen und arabischen Versionen. Der vorliegende Band zeigt aber sehr schön, daß

andere christlich-orientalische Literaturen ebenfalls einen Beitrag leisten können. Besonders hervorzuheben ist dabei die armenische, auch von der Anzahl der Vorträge her.

G. Bolognesi zeigt am Beispiel von Aristoteles' *Περὶ κόσμου*, daß die armenische Übersetzung für eine kritische Ausgabe des griechischen Textes nützlich sein kann (S. 21-31).

Von M. Morani stammen zwei Vorträge: Im ersten befaßt er sich mit der armenischen Überlieferung des Nemesios von Emesa (S. 21-31), der zweite ist allgemeiner und trägt die Überschrift »Problemi riguardanti le antiche versioni armene di testi greci« (S. 189-198).

A. Tessier ist ebenfalls mit zwei Beiträgen vertreten. 1984 befaßte er sich mit der armenischen Überlieferung des Menander (S. 47-51), 1985 gab er »Annotazioni sulla fortuna semitica del *De generatione aristotelici*« (S. 135-139).

Auch von R.B. Finazzi stammen zwei Vorträge: »Una traduzione armena di Platone« (S. 65-75) und »Version armene di testi greci: problemi di lessicologia« (S. 171-177).

M. van Esbroeck behandelt die georgische Übersetzung zweier Kommentare des Ammonios, des Sohnes des Hermeias, zur Eisagoge des Porphyrios und zu den Kategorien des Aristoteles (S. 55-64).

Der Beitrag von P. Yousif liegt vielleicht etwas außerhalb des Gesamtthemas, ist aber gleichwohl für die Leser dieser Zeitschrift von Interesse. Er gibt einen Überblick über Leben und Werk des Theodor von Mopsuestia, dessen Schriften bekanntlich im griechischen Original verloren sind. Fünf sind jedoch in syrischer Übersetzung erhalten, Fragmente weiterer in syrischer und in anderen Sprachen (S. 141-162).

J. Habbi stellt mehrere griechische Werke über die Landwirtschaft zusammen, die syrisch oder arabisch überliefert sind (S. 77-92).

Der Beitrag des während der Drucklegung leider verstorbenen J.M. Sauguet gilt zwei Werken, die Neilos von Ankyra zugeschrieben werden und in arabischer Sprache in der aus dem Jahre 885 A. D. stammenden Handschrift Vat. arab. 71 erhalten sind (S. 125-134).

T. Orlandi (S. 93-104) stellt fest, daß der Beitrag, den die koptische Literatur für die klassische griechische Literatur im engeren Sinn leisten kann, sehr gering ist: er kann nur auf einige ganz kurze Zitate (aus Platons Staat, der Odyssee, aus Aristophanes u. a.) hinweisen. Ganz anders sieht es natürlich bei den patristischen Texten aus, mit denen er sich im folgenden befaßt.

Von allgemeinerem Interesse ist der Beitrag von V. Poggi, der sich der Frage widmet, welche Sprachen im byzantinischen Orient gesprochen wurden, der Verbreitung des Griechischen, des Lateinischen und anderer, lokaler Sprachen (S. 105-124).

Hingewiesen sei auch noch auf zwei Beiträge zur hebräischen Literatur von G. Tamani (über das *Corpus Aristotelicum*) und von G. Busi (über das »*Secretum Secretorum*«), auf L. Montecchi (über die arabische Übersetzung eines Galenkommentars) sowie auf G. Serra, der die lateinische Überlieferung mit einbezieht (»*Filologia occidentale-orientale*«).

Die Veröffentlichung der Vorträge ist sehr zu begrüßen, weisen sie doch wieder einmal auf diese weniger behandelte Seite orientalischer, insbesondere christlich-orientalischer Literaturen hin.

Hubert Kaufhold

Franz Rosenthal, *Greek Philosophy in the Arab World*, Aldershot/Hampshire: Variorum, 1990 (Collected studies series; CS 322). x + 287 pp.

Das antike Griechenland hat mit seiner Kultur formierend und bestimmend nicht nur — wie allenthalben bekannt und anerkannt — auf das Abendland eingewirkt, sondern auch auf den islamischen Orient. Freilich rezipierte die islamische Welt von Griechenland nur Teile der materiellen Fachwissenschaften und der Philosophie; die geistig-formativen Bereiche der Literatur und der Kunst blieben von dem Rezeptionsprozeß ausgeschlossen. Diese Begrenzung des

übernommenen Gutes war mit dem Übernahmeprozess gewissermaßen immanent verbunden. Die Pflege der letzten Ausläufer des antiken Wissens im vorderen Orient in den Jahrhunderten vor dem Aufkommen des Islams und weiterhin in den ersten Jahrhunderten darüber hinaus hatte bei christlichen Traditionsträgern, zumeist in Klöstern und in sonstigen christlichen Lehrstätten, gelegen; nur was ihren — primär christlich-kirchlichen — Bedürfnissen entsprach, fand Aufnahme und Bewahrung im Lehr- und Traditionsbetrieb. Später waren es dann ebenfalls fast ausschließlich christliche Gelehrte, die im 9. und 10. Jahrhundert die Übersetzung der betroffenen griechischen Texte ins Arabische vornahmen.

In den Bereich der Erforschung der Übernahme griechischen Gutes ins Arabische, auf dem Gebiet Philosophie, führt der vorliegende Band. Er vereinigt im Nachdruck sieben einschlägige Aufsätze eines der Altmeister der Semitistik und der Erforschung der arabisch-islamischen Geistesgeschichte, Franz Rosenthal (geb. 1914). Die Aufsätze fallen in vier Jahrzehnte, von 1937 bis 1978, und lassen damit zugleich etwas von den Voranschreiten erkennen, das diese Studien vor allem in den Nachkriegsjahren erfuhren, als die Zahl der beteiligten Forscher merklich zunahm und immer mehr Texte bekannt und erschlossen wurden. Die Aufsätze beziehen sich auf das arabische Weiterleben von Zenon dem Eleaten (I, von 1937), Plato (II, von 1940-41), Plotin (III, von 1952-53-55, und IV, von 1974), auf einen noch nicht identifizierten Aristoteleskommentator, dessen Name auf Arabisch 'llynws geschrieben wird (V, von 1972), auf die Erklärung der Symbolik in der »Tabula Cebetis« bei Abū l-Farağ 'Abdallāh ibn at-Tayyib, gest. 1043 (VI, von 1978) und auf eine Sammlung von Aussprüchen antiker Philosophen in Ibn Durayds (gest. 933) Kitāb al-muğtanā (VII, von 1958).

Auf Einzelheiten zu diesen weitgestreuten Themen kann hier nicht eingegangen werden. Zu allen ist in den folgenden Jahren und Jahrzehnten viel weitere Literatur entstanden (einiges Wichtige hat F.R. selbst in den hinten angefügten »Additional Notes« zusammengestellt). Der Nutzen solcher Forschungen erstreckt sich nicht nur auf die Islamkunde selbst, wo sie wesentliche Beiträge liefern zur Offenlegung von Überlieferungs- und Einflußsträngen, die entscheidend auf die Ausbildung der arabisch-islamischen Geisteskultur einwirkten; von Fall zu Fall können sie darüber hinaus auch Namen und Fakten aus obsoleten antiken Überlieferungen erhellen und bestätigen. Neben der Absicherung von Lesarten in uns bekannten erhaltenen griechischen Texten hat die arabische Überlieferung aber auch Texte (in arab. Übers.) bewahrt, deren griechisches Original bis heute als verschollen gilt.

Wie weitreichende Schlüsse man dabei im Einzelfall ziehen darf, hängt von der Situation ab. So ist natürlich zuzugeben (zu II: 397), daß durch die arabische Überlieferung »a very desirable confirmation« einer Lesart μετὰ νοῦ »with intellect« in Platos *Leges* gegen das mehr verbreitete μετὰ νοῦν »after intellect« gegeben ist. Daraus ist aber noch kein unmittelbarer Schluß darauf zu ziehen, welche der beiden Lesarten die »richtige« ist; diese Entscheidung ist vielmehr im Kreise der klassischen Philologie und der Philosophiegeschichte zu treffen. Häufig können arabische Versionen immerhin Belege liefern, die zeitlich älter sind als die uns in direkter Überlieferung erhaltenen griechischen Fassungen.

Noch zwei kleine Anmerkungen: In V: 339 (sub A.1; dazu Anm. 10 auf S. 348) wird nach Ibn Abī Uṣaybi'a der Titel einer syrisch-arabischen Übersetzung von al-Ḥasan ibn Suwār angeführt; IAU fügt hinzu, er habe diese Angabe dem *dustūr* in der Hand von al-Ḥasan ibn Suwār entnommen. Hiermit ist gemeint, daß IAU das Autograph des Verfassers vorgelegen hat; die Angabe bezieht sich nur auf diesen Titel und nicht auf die gesamte Werkliste bei IAU (cf. dazu auch IAU weiter vorn, a.a.o. 322,20, wo er allgemein von al-Ḥasan ibn Suwār's Übersetzungen vom Syrischen ins Arabische spricht und hinzufügt: *wa-wağadtu bi-ḥaṭṭihī ṣay'an min ḡālika*, »einen [Text] davon habe ich in seiner eigenen Schrift [i.e. im Autograph] vorgefunden«). Zum Gebrauch von *ad-dustūr* in diesem Sinne, als »[Ur-]Exemplar [im Autograph des Verfassers]« vgl. noch Ibn aṣ-Ṣalāḥ (gest. 1154), Zur Kritik der Koordinatenüberlieferung im Sternkatalog des

Almagest, ed. P. Kunitzsch, Göttingen 1975, S. 40 [= Text S. 155,16f.] und 75 [= Text S. 130,5]; Ibn al-Qiftī (gest. 1248), *Ta'rīḥ al-ḥukamā'*, ed. J. Lippert, Leipzig 1903, S. 119,15f.; 120,12f.

Im vorliegenden Zusammenhang erscheint häufig der Name von al-Mubaššir ibn Fātik (Mitte 11. Jh.; cf. den diesem Band beigelegten sehr nützlichen Index), dessen Spruchsammlung antiker Philosophen, *Muḥṭār al-ḥikam*, nicht nur im Orient, sondern seit dem 13. Jahrhundert auch in Europa ein großes Echo fand. Hier entstanden nach der altspanischen Übersetzung (Bocados d'oro) auch lateinische und zahlreiche nationalsprachliche Versionen. In seinem Art. »al-Mubashshir b. Fātik« in der *Encyclopaedia of Islam*, new ed., Vol. VII, Fasc. 119 [1991], 282f., schreibt F.R., daß al-Mubašširs Name, da in der altspan. Übers. weggelassen, »was thus lost to the old European tradition«. Aber: der lateinischen Übersetzung des *Almagest* von Gerhard von Cremona (Toledo, um 1150-80) wurden als Einleitung Auszüge aus al-Mubašširs *Vita* und Spruchsammlung des Ptolemäus vorangestellt (ob von Gerhard selbst übertragen, ist nicht sicher; vorhanden jedenfalls bereits in der ältesten Hs., Paris B.N. lat. 14738, aus dem späten 12. Jh., also weit vor Johannes de Procida). Dabei erscheint gleich zu Beginn — als das weithin bekannte Incipit des lateinischen *Almagest* — der Verfasser mit Namen, freilich mit seiner kunya *Abū l-Wafā'*, und mit seinem Titel *al-amīr: Quidam princeps nomine Albuguaf* ...; cf. P. Kunitzsch, *Der Almagest* ..., Wiesbaden 1974, S. 98f., 116f.

Paul Kunitzsch

Lingua Restituta Orientalis. Festgabe für Julius Abfal, hrsg. von Regine Schulz und Manfred Görg, München 1990 (= *Ägypten und Altes Testament*, Band 20; in Kommission bei Otto Harrasowitz, Wiesbaden), 419 Seiten, 176,- DM.

Schon die beeindruckende Zahl der an dieser Festschrift beteiligten Verfasser, es sind nicht weniger als 47, beweist das große Ansehen, dessen sich der Jubilar erfreut. Auch die ungewöhnlich häufig eingeflochtenen persönlichen Bekundungen der Verbundenheit, des Dankes und der guten Wünsche sind ein deutliches Zeichen für seine Beliebtheit und die Zuneigung, die ihm allseits entgegengebracht wird. Wie ich aus einer Reihe von Gesprächen weiß, hätten sogar noch weitere Fachkollegen einen Beitrag geliefert, wenn sie rechtzeitig von dem Unternehmen erfahren hätten. Mitgewirkt haben in- und ausländische Kollegen Abfalgs, viele seiner Schüler sowie nicht zuletzt einige seiner Kommilitonen (Ludger Bernhard, Ursula Kaplony-Heckel, Tycho Mrsich) und — sicher eine Seltenheit bei einer Festschrift zum 70. Geburtstag — einer seiner Lehrer (Anton Spitaler).

Die Menge der Beiträge macht es dem Rezensenten unmöglich, den Inhalt des Bandes angemessen zu würdigen. Er umfaßt nahezu den gesamten Bereich des Christlichen Orient, den der Geehrte so erfolgreich vor allem in den langen Jahren des Unterrichts an der Münchener Universität vertreten hat und noch immer vertritt (nur äthiopistische Aufsätze fehlen). Darüber hinaus erscheinen weitere Gebiete, die von den Verfassern (die meist bei Abfal Sprachstudien getrieben haben) oder von der Sache her damit zusammenhängen. So belegt etwa die Beteiligung mehrerer Alttestamentler, daß es erfreulicherweise auch heute noch Vertreter dieses Faches gibt, die über das Hebräische hinaus Interesse an orientalischen Sprachen haben. Zu nennen sind hier M. Görg (Beobachtungen zur Religionskritik in Weish 13,1f.), H. Irsigler (Das Proömium im Moseslied Dtn 32), A. Müller (Numerusdifferenz bei Körperteilen. Stilistisches zur Peschitta), H. Schweizer (Jeremias Attacke gegen die Berufskollegen), Th. Seidl (Die 70 Jahrwochen des Daniel in der Deutung der Peschitta) und G. Vanoni (Zur konnotativen Bedeutung [anhand eines althebräischen Beispiels]). Erwähnt sei in diesem Zusammenhang auch Leo Prijs, der frühere

Münchener judaistische Kollege des Jubilars (Ein Charakteristikum biblischer und talmudischer Erzählkunst: Unpathetische Ausdrucksweise). Stark vertreten sind Ägyptologen, die ja durch die Beschäftigung mit dem Koptischen Zugang zum orientalischen Christentum haben (H. Altenmüller, J. von Beckerath, A. Grimm, U. Kaplony-Heckel, D. Kessler, T. Msrch, W. Westendorf). Auf die Angabe der betreffenden Aufsatztitel muß an dieser Stelle ebenso verzichtet werden wie auf die der arabistischen Beiträge von P. Kunitzsch, A. Spitaler und R. Weipert.

Eher mit dem frühen Christentum und seinem Umfeld befassen sich die Aufsätze von L. Bernhard (Das frühchristliche Verständnis der Formel $\text{I}\text{H}\text{C}\text{H}\text{O}\text{Y}\text{S}\ \text{P}\text{A}\text{I}\text{S}\ \text{O}\text{E}\text{O}\text{Y}$ aufgrund der alten Bibelübersetzungen), M. Fieger (Die Frau im Thomasevangelium), W. Gessel (Die Johannestradition auf dem Ayasoluk im Lichte der apokryphen Johannesakten), P. Nagel (Seefahrt, Schiff und Hafen im manichäischen Psalmenbuch) und J. Tubach (Theos und Theopator als Beinamen edessenischer Könige).

Bei den Beiträgen zu einzelnen Zweigen des Christlichen Orients im engeren Sinn stehen die syrologischen und koptologischen im Vordergrund.

S. Brock widmet sich den 12 bekannten syrischen Handschriften, die — im 11.-13. Jhdt. — in melkitischen Klöstern auf dem Schwarzen Berg bei Antiocheia geschrieben wurden; sie stammen fast alle aus dem Kloster des Mar Panteleimon (auch bekannt als Kloster des Mar Elias) und dienten liturgischem Gebrauch.

W. Cramer befaßt sich mit der Rezeption der Bergpredigt bei Afrahat und stellt einen Vergleich mit Ephräm dem Syrer und zeitgenössischen griechischen und lateinischen Autoren an.

Gegen E. Beck stellt A. de Halleux die Authentizität eines Ephräm zugeschriebenen Memra »Über Ninive und Jonas« vorsichtig in Frage und geht dabei auch auf die Versionen in anderen Sprachen ein.

A. Nebes weist auf einen auffälligen, nur bei Johannes von Ephesos, dort aber häufig vorkommenden, formal »korrelativen« Satzanschluß (z. B. *hānā d-kaḏ šma'* ... u. ä.) hin, bei dem das Korrelativum sinnvoll nur mit einem Demonstrativum wiedergegeben werden kann (»als er dies gehört hatte, ...«). Er glaubt, die Konstruktion auf lateinischen (!) Einfluß zurückführen zu können.

Dem Verfasser der von 494 bis 506 A. D. reichenden Chronik, die fälschlich einem Styliten Josua zugeschrieben wurde, versucht A. Palmer auf die Spur zu kommen: nach seiner Meinung war es ein Ökonom der Kathedrale von Edessa, wahrscheinlich Stratonikos, ein späterer Bischof von Harran.

W. Strothmann resümiert die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Evangelientext nach der harklensischen Version und teilt das Ergebnis seiner Kollation von mehr als fünfzehn Handschriften mit: sie stimmen im allgemeinen weitgehend überein, weichen aber von der Ausgabe Whites (1778) ab, deren Text auf einer Veränderung durch Dionysios bar Šalībī beruht.

R. Degen überschreitet die Grenze vom Syrischen zum Christlich-Arabischen. Er klärt die Frage, was unter dem merkwürdigen Titel *Kṭābā d-Q'strwn* bzw. *Kitāb Q'str(')n ai al-Mudun* (»Buch der Städte«) in der bei Barhebraeus syrisch und arabisch überlieferten Liste von Werken des Hippokrates zu verstehen ist: es liegt $\kappa\alpha\tau'\ \lambda\alpha\tau\epsilon\iota\omicron\nu$ zugrunde. Erstaunlich ist, daß es dem sonst — nicht zuletzt bei der Kritik fremder Arbeiten — so peniblen Verfasser unterlaufen ist, Barhebraeus als »jakobitischen Patriarchen« zu bezeichnen (S. 79), obwohl er bekanntlich nur Maphrian war.

W. Barta stellt den Versuch einer »Grobgliederung« der Satzlehre an, die einheitlich dem Ägyptischen und dessen letzter Sprachstufe, dem Koptischen, gerecht wird. Ebenfalls mit der koptischen Sprache befaßt sich A. Böhlig in seinen »Miszellen zu $\epsilon\omega\chi\epsilon$ «.

Der Lokalisierung der ägyptischen Orte mit dem Namen $\epsilon\zeta\pi\iota\tau$ /Ihrit gilt der Beitrag von F. Gomaā.

K.S. Kolta stellt die Quellen über Ärztenamen der kopto-arabischen Epoche zusammen. Zu den genannten Personen wären noch die Geschichte der syrischen Literatur von A. Baumstark (S. 189 zu dem Priester Ahrūn) und vor allem G. Grafs Geschichte der christlich-arabischen Literatur zu vergleichen.

Überzeugend deutet M. Krause eine koptische Urkunde, welche die Erstherausgeberin L. Maccoull für einen Ehevertrag hielt, als Schreiben von Gläubigen an den Bischof, mit dem jemand für die Priesterweihe empfohlen wird. Der Verfasser zieht dabei u. a. auch koptische kirchenrechtliche Quellen heran. Für die an Priesterkandidaten zu stellenden Anforderungen ist noch auf Kapitel 9, Abschnitt 1 des Nomokanons des Ibn al-Assāl zu verweisen (am leichtesten zugänglich in der englischen Übersetzung des Fetha Nagast von P. Tsadua [Addis Ababa 1968, S. 54f.]). Der dort zitierte Kanon 55 des Ps.-Basileios erwähnt ausdrücklich ein Empfehlungsschreiben der Gemeinde, ebenso wie der bereits vom Verfasser auf S. 197, Fußn. 18, genannte Kanon 47 (s. Riedel, Kirchenrechtsquellen 261 bzw. 263f.). Für die neuere Zeit bezeugt C. Kopp (Glaube und Sakramente der koptischen Kirche, Rom 1932, 179) derartige Schreiben ganz ähnlichen Inhalts. Der arabische Ausdruck dafür, *tazkiya* (s. auch G. Graf, Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini, Louvain 1954, 55), begegnet ebenfalls im islamischen (Beweis-) Recht (vgl. etwa D. Santillana, Istituzioni di diritto Malichita, vol. II, Rom 1938, 600f.).

Die Mitherausgeberin der Festschrift R. Schulz berichtet über die Deutung des altägyptischen Schutzgottes Bes in der Vita des Apa Moses, wo er unter dem Einfluß des Christentums und wohl zur Abwehr synkretistischer Vorstellungen zum Dämon abgewertet worden ist. Die Verfasserin bezieht auch syntaktische und stilistische Beobachtungen zum Text der Vita ein.

A. Sidarus befaßt sich mit den zwei- oder dreisprachigen Vokabularen (griechisch-koptisch-arabisch), die anonym sind (mit Ausnahme der »Großen Leiter« des Abu 'l-Barakāt) und in Handschriften des 13.-15. Jhdts überliefert werden; sie sind nach thematischen Gesichtspunkten in Abschnitte gegliedert und weisen untereinander deutliche Übereinstimmungen auf.

Die Christliche Arabistik ist weiterhin mit einem Aufsatz von S.H. Griffith vertreten. Er behandelt die Frage des freien Willens aufgrund von Kapitel 18 der »Summa Theologiae Arabica«, die Graf zu den unsicheren Schriften des Theodor Abū Qurra zählt (Graf II 16f.) und die nach Griffith vielleicht Stephan von Ramleh in der 2. Hälfte des 9. Jhdts zusammenstellte. Das genannte Kapitel ist ein wohl ursprünglich selbständiger apologetischer Traktat gegen die Muslime und Dualisten (Manichäer); darin werden die einschlägigen Begriffe der islamischen Theologie verwendet.

Einen weiteren Schwerpunkt bilden die Aufsätze zur Karthvelologie, einem Gebiet, dem das besondere Interesse des Jubilars gilt.

W. Boeder befaßt sich mit dem textuellen Bau der vierzeiligen Strophen bei Schota Rustaveli, näherhin deren letztem Vers, der nach N.J. Marr häufig inhaltlich einen »Schlußakkord« darstellt. Der Verfasser präzisiert das vorläufig dahin, daß diese vierten Zeilen oft »Schlußsentenzen« sind, ein »Kommentar, in dem der Autor ein konkretes Geschehen, das in den drei ersten Zeilen der Strophe erzählt wurde, in ein abstraktes Allgemeines einordnet«.

Einen liturgischen Kanon für Mariä Himmelfahrt legt M. van Esbroeck im georgischen Text mit französischer Übersetzung und Einleitung vor.

Der Beitrag von H. Metreveli gilt den ersten Äbten des gegen Ende des 10. Jhdts gegründeten georgischen Iviron-Klosters auf dem Athos und den Bestimmungen für das klösterliche Leben, vor allem den Regeln für die Wahl des Abtes, soweit sie aus den geschichtlichen und hagiographischen Quellen feststellbar sind.

C.D.G. Müller geht dem Weg des Georgischen zur Literatursprache nach und erörtert die Bedingungen dafür, die Beziehungen zu Syrien und Armenien, später zu Griechenland, sowie die verschiedenen Literaturgattungen.

Neugefundene kurze Fragmente des altgeorgischen Lektionars nach den Palimpsesthandschriften Mestia 14a und 31 stellt B. Outtier vor (Text und französische Übersetzung).

Den georgischen und armenischen Bereich betreffen die beiden folgenden Beiträge: K. H. Schmidt, »Zur Wiedergabe aktiver griechischer Partizipialkonstruktionen in den altarmenischen und altgeorgischen Bibelübersetzungen« und G. Winkler, »Anmerkungen zu den georgischen Bischöfen nach Koriwn und georgischen Quellen«. R. Bielmeier greift noch weiter aus und zeigt den mannigfaltigen Einfluß verschiedener Kulturen und Sprachen auf Georgien («Sprachkontakt in der 'Bekehrung Kartlis'«).

Rein armenistischen Inhalts ist R. Schmitts Aufsatz, in dem er aus sprachgeschichtlicher Sicht und sehr klar über das Armenische und seine Sprachstufen sowie über Entstehung und Entwicklung der armenischen Literatur zusammenfassend berichtet.

J. Scharbert schließlich, ungefähr gleichaltrig mit dem Jubilar, hatte die amüsante Idee, ihm einen Aufsatz über »Die Altersbeschwerden in der ägyptischen, babylonischen und biblischen Weisheit« zu widmen, der aber nicht pessimistisch gestimmt ist, sondern mit der tröstlichen Feststellung ausklingt, daß für den Christen das Alter seine Schrecken verliert und eher als letzte Reife empfunden wird.

Daß diese stattliche Festschrift erscheinen konnte, ist nun aber der Jugend zu verdanken! Vor allem der Initiative der Ägyptologin Regine Schulz. Mit unermüdlichem Einsatz und bewundernswerter Sorgfalt hat sie zusammen mit Mitarbeitern und Studenten des Münchener ägyptologischen Instituts, meist Schülern des Geehrten, die Aufsätze redigiert und die — besonders wegen der verschiedenen Schriften — schwierige, aber — soweit ich sehe — fehlerfreie Druckvorlage erstellt. Für ihre uneigennützig und überaus erfolgreiche Arbeit gebührt ihnen allen besonderer Dank.

Der Band enthält noch das Schriftenverzeichnis Abfalgs und ein Photo, das ihn so zeigt, wie man ihn im täglichen Leben kennt. Zu bemängeln ist allenfalls, daß Indizes fehlen, etwa ein Verzeichnis der zitierten Handschriften (s. oben meine Besprechung zu dem Buch von Desreuxmaux, S. 245f.). Es sei deshalb dem Rezensenten, der dem Jubilar zum selben Anlaß das Gesamtregister für die Bände 1 bis 70 dieser Zeitschrift gewidmet hat, gestattet, sich mit dem folgenden bescheidenen Beitrag noch nachträglich auch an der Festschrift zu beteiligen:

Register der zitierten Handschriften:

Athos, Iviron-Kloster	Dublin, Chester Beatty Library
Georg. 42: 269	703: 370f. (syr.)
Beirut	Pap. Ch. Beatty IV: 17 ^s
Arab. 552: 130 ⁶ , 131 ¹³	Florenz
Syr. I («Cod. Hall»): 367, 370	Laur. Plut. I 40 (Heraklensis): 367, 370
Berlin	Laur. 89,45: 206 (latein.)
BGU II, 537: 186	Goslar, Sammlung Adam
BGU XII, 2188: 186	S 1: 63-66 (syr.)
Pap. P 3033 (Pap. Westcar): 18f.	Heidelberg
Birmingham, Selly Oak Colleges	Pap. Inv. Dem. 763: 175-182
Ming. Syr. 42: 369f.	Jerusalem, Griechisch-orthodoxes Patriarchat
Ming. Syr. 105: 370	Georg. 148: 89-101 (Ausgabe und Übersetzung)
Ming. Syr. 113: 368	Kiel
Ming. Syr. 124: 370	K. B. 12.24 ^r : 369 (syr.)
Ming. Syr. 480: 369f.	Köln
Ming. Syr. 658: 60, 64-66	Mani-Kodex: 245 ^s , 250 ³⁰
Damaskus, Syrisch-orthodoxes Patriarchat	Latal (Georgien)
12/25: 86 ³¹	Lektionar: 269
Dresden	
Db. 87: 206 (latein.)	

- Leiden
Or. 680: 206 (arab.)
- London, British Library
Pap. 10060 (Pap. Harris 500): 17^s
Arabisch:
Add. 7474: 206
Or. 4950: 130-133
Or. 8771: 349⁹
Or. 8775: 349⁸
Or. 8780: 349⁹
Or. 9775: 351¹⁰
Syrisch:
Add. 14,469: 370
Add. 14,488: 60, 64-66
Add. 14,489: 61f., 64-66
Add. 14,510: 62, 64-66
Add. 14,565: 62²³
Or. 7163: 370
Or. 8606: 62²⁰
Or. 8607: 62, 64-66
- Lyon
Syr. 1: 59⁸
- Makarioskloster (Ägypten)
Ling. 1 und 2: 349⁹ (kopt.-arab.)
- Mestia (Georgien)
14a: 269f.
31: 270f.
Iadgari von Ieli: 89
- Montpellier, Medizinische Fakultät
H. 199: 352¹⁴ (arab.)
- New York, Pierpont Morgan Library
Inv. 660. B. 12: 195-202 (kopt.)
- Münster, Institut für neutestamentliche Textforschung
Harklensis: 371
- Oxford, Bodleian Library:
Hunt. 52 (Syr. 167): 84
Orient. 361: 367 (syr.)
Copt. d. 5: 355²⁴
- Oxford, New College:
333: 367, 371 (syr.)
334: 367, 371 (syr.)
- Paris, Bibliothèque Nationale
Arab. 296-299: 80⁵
Arab. 6501: 80⁵, 84
Copt. 43: 355²⁴, 356²⁵
Copt. 44: 355²⁵
Copt. 45: 354²¹
Copt. 46: 352¹⁶
Copt. 55: 351¹⁰, 352¹⁷
- Copt. 77: 352¹⁴
Graec. 2389: 204
Syr. 57: 371
- Rom, Biblioteca Vaticana
Borg. Copt. 14: 350¹¹
Vat. Copt. 71: 349⁹
Vat. Graec. 180: 204
Vat. Graec. 1594: 204
Vat. Syr. 19: 62¹⁹
Vat. Syr. 21: 61-66
Vat. Syr. 162: 272f.
Vat. Syr. 166: 84, 88
Vat. Syr. 167: 84
Vat. Syr. 267: 369f.
Vat. Syr. 268: 369f.
Vat. Syr. 279: 61, 64-66
Vat. Syr. 352: 61-66
- Sinai, Katharinenkloster
Arab. 285: 60¹¹
Arab. 483: 130⁶, 131¹³, 132¹⁸
Georg. 20: 91
Georg. 31: 269
Georg. 39: 269
Georg. 59: 89f.
Syr. 6: 60¹³
Syr. 20: 63-66
Syr. 40: 62¹⁹
Syr. 81: 63-66
Syr. 111: 63-66
Syr. Fragmente ohne Signatur: 62²³, 64-66
- Straßburg
Pap. 471,6: 186
- Syrerkloster (Ägypten)
671: 349⁹ (kopt.-arab.)
699: 349⁹ (kopt.-arab.)
- Tbilisi, Handschrifteninstitut
A-144 (14?): 89, 91
H-600 (Čeliši-Hs.): 30
H-1831: 271
H-2337: 89-91
S-407: 269
S-1141 (Šatberdi-Sammlung): 30, 32
S-1398: 269
- Venedig
Marc. Graec. 313: 204
- Wien
Kopt. Papyrus K 9555: 311-315 (Ausgabe und Übersetzung)

Julius ABfalg — Paul Krüger (Hrsg.), *Petit Dictionnaire de l'Orient chrétien. Traduction et adaptation Centre: Informatique et Bible, Turnhout 1991. 551 Seiten, 16 Tafeln und 6 Karten.*

Das in der Reihe »Petits dictionnaires bleus« des Verlages Brepols erschienene Werk ist eine getreue Übersetzung des 1975 erschienen »Kleinen Wörterbuchs des Christlichen Orients«. Es unterscheidet sich in Format und Aufmachung kaum davon; die Schrift ist etwas größer, so daß äußerlich der Umfang gewachsen ist. Die Reihenfolge der jetzt französischen Stichwörter weicht natürlich von derjenigen der deutschen Ausgabe ab. Die einzelnen Artikel sind inhaltlich unverändert und damit gelegentlich etwas überholt (Ausnahmen sind die geringfügig aktualisierten Beiträge »Corpus Scriptorum Christianorum«, »Patrologia Orientalis«, »Zeitschriften« [»Revue«]. Die Herausgeber [»Supervision«: J. Longton, der auch als Übersetzer tätig war, und R.-F. Poswick) haben jedoch neuere Literatur nachgetragen (allerdings nicht bei der Gesamtbibliographie, S. xxviii ff.). Auch die Zeittafeln am Schluß sind bis zur Gegenwart weitergeführt. Insoweit kann man auch von einer Bearbeitung sprechen. Die französische Ausgabe ist also nicht nur für diejenigen nützlich, die der deutschen Sprache nicht hinreichend kundig sind, sondern bis zum Erscheinen der 2. Auflage auch für die Benutzer der Originalausgabe.

Im folgenden einige Anmerkungen. Das Stichwort »Mongolei, Christentum in der« lautet »Christianisme dans l'empire mongol«; unter »Christianisme« wird der Benutzer aber kaum nachsehen, wenn er etwas über die Mongolei wissen will. Entsprechendes gilt vielleicht für »Versions bibliques« (»Bibelübersetzungen«). Da nach der deutschen Grammatik das Adjektiv vorangeht (»Armenische Handschriften«, »Armenische Inschriften« usw.), stehen in der deutschen Ausgabe die Artikel über eine Kirche im wesentlichen hintereinander. In der französischen Ausgabe richtet sich die Reihenfolge dagegen nach den Substantiven (»Inscriptions arméniennes«, »Inscriptions coptes« usw.). Darüber, welches Prinzip für den Benutzer besser ist, wird man streiten können. In jedem Fall hilft das Gesamtregister. Für nicht ganz glücklich halte ich die Übersetzung des Stichworts »Rechtsbücher« durch »Nomocanons«; diese Begriffe decken sich nicht genau. Der auf S. 2 (»Abgar«) zitierte Aufsatz von G. (nicht: C.) Haile ist nicht in OrChr 45, sondern in OCP 45 erschienen. Der Verfasser des Buches »Christliche Stätten in Ägypten« heißt S. Timm (nicht: S. Stimm, so S. 200). Auf S. 401 oben fehlt der Verfasser von »Das Recht der koptischen Urkunden« (A. Steinwenter).

Erfreulicherweise ist das Interesse am Christlichen Orient offenbar so groß, daß sich der belgische Verlag zu einer Übersetzung veranlaßt sah. Das Werk wird dadurch sicher einen noch größeren Leserkreis erreichen. Das jetzt vorliegende »Dictionnaire« ist ein Beispiel für eine sehr sachkundige, sorgfältige und — soweit ich das beurteilen kann — gelungene Übersetzung.

Hubert Kaufhold

Cyrrill d'Alexandrie: *Lettres Festales I-IV. Introduction générale par P. Évieux. Introduction critique, texte grec par W.H. Burns. Traduction et annotation par L. Arragon, M.-O. Boulnois, P. Évieux, M. Forrat, B. Meunier. Les Éditions du Cerf. Paris 1991 (= Sources Chrétiennes 372) 423 S., Kart.*

Origène: *Commentaire sur le cantique des cantiques. Tome I. Texte de la version latine de Rufin. Introduction, traduction et notes par L. Brésard et H. Crouzel avec la collaboration de M. Borret. Les Éditions du Cerf. Paris 1991 (= Sources Chrétiennes 375) 471 S., Kart.*

Erstmals widmen sich die Sources Chrétiennes in der üblichen bestechenden Form der literarischen Gattung der Osterfestbriefe bzw. Festbriefe. Dieses Genus wurde von Demetrius von

Alexandrien (188-230 n. Chr.), dem bischöflichen Gegner des Origenes, begründet, vom alexandrinischen Dionysios (247/8-264/5 n. Chr.) ausgebaut und von Athanasius von Alexandrien (328-373) zur Vollendung geführt. Die Festbriefe sind Rundschreiben der alexandrinischen Bischöfe an das ägyptische Christentum, in denen der Beginn der Fastenzeit und das nach dem alexandrinischen Kalender nach den dortigen astronomischen Erkenntnissen berechnete Datum des Ostersfestes jährlich mitgeteilt wurden. Die Metropolen wiesen dabei auf das rechte Begehen der Fastenzeit hin, gingen aber auch auf dogmatische Fragen, seelsorgerliche Anliegen ein und gaben entsprechende pastorale Anweisungen. Diese Festbriefe können mit den heutigen Fastenhirtenbriefen verglichen werden. Die von Cyrill von Alexandrien erhaltenen 29 Festbriefe sind zum Vorlesen bestimmte Homilien asketisch-moralischen Inhalts, die aufschlußreich für die Geschichte der griechischen Spiritualität sind. Wie die Edition zeigt, gehören die Briefe Cyrills nicht zu den Hochleistungen griechischer Epistolographie.

Cyrills Christologie ist als gemäßigter Monophysitismus anzusehen (H. Kraft: Einführung in die Patrologie. Darmstadt 1991, 195). Cyrill verdankte seinen Erfolg nicht zuletzt dem Geschick, mit dem er trotz seiner von Anfang an erkennbaren monophysitischen Ansichten Coelestin von Rom gegen Nestorius für sich einzunehmen vermochte. Wenn Évieux in seiner ansonsten rundum zutreffenden Einleitung zu dem mit allen diplomatischen Fähigkeiten ausgerüsteten Cyrill festhält: »Cyrille veut être un digne successeur d'Athanase, défenseur archaïque de l'orthodoxie, chef d'une Église puissante face aux forces qui l'entourent« (S. 118), dann übersieht er das ungebändigte Machtstreben des Alexandriners, das sich in Ephesos 431 Geltung verschaffte und dem Évieux im Gegensatz zur sonstigen Literatur eine indirekte Mitschuld an der tumultuari-schen Ermordung der heidnischen Philosophen Hypatia zuweist (S. 55f.). Geglückt sind die — leider etwas knappen — Ausführungen zur wirtschaftlichen Macht der alexandrinischen »sedes apostolica« (S. 33-38). Hier wird die finanzielle Stärke der alexandrinischen Kirche hervorgehoben und als eine der Grundlagen für deren über Ägypten hinausgreifenden Einfluß benannt. In Anlehnung an das profunde Werk von E. Wipszycka: *Les ressources et les activités économiques des églises en Égypte du IV^e au VIII^e siècle*. Bruxelles 1972, erfolgt die Darstellung der Handelskontore, der Handelsbetriebe, der Handelsflotte und der Rechtsanwaltskanzleien, die den ertragreichen Export landwirtschaftlicher Güter der alexandrinischen Kirche garantierten. Für die weitere Edition der Festbriefe wäre ein ausführliches Sachregister wünschenswert, gerade auch, weil die Festbriefe über Ägypten hinaus Beachtung fanden.

Dem origeneischen Kommentar zum Hohen Lied in der Übersetzung des Rufin werden die von A. W. Bachrens edierten Fragmente S. 464-470 in französischer Übersetzung nachgestellt. Ein Asteriskus am Rand des lateinischen Textes verweist auf die Stellen, an denen der von Prokop aufbewahrte Text eingefügt werden könnte. Der Kommentartext zeigt wieder einmal: als Exeget neigt Origenes zu ausufernder Genauigkeit. Die noch nicht ausdiskutierte Frage, war Origenes ein Mystiker, löst auch das Autorenteam nicht. Mit Recht wird der Versuch zurückgewiesen, mit Hilfe moderner Ausdrucksweise die »origeneische Mystik« in den Griff zu bekommen. Vorsichtig wird der Begriff »intellektuelle Mystik« vorgeschlagen. Von einem literarischen Genus zu sprechen verbietet — so die Autoren — die origeneische Ausdrucksweise, die für seine Zeit zu originell sei (S. 51-53). Wenn man akzeptieren würde, daß für Origenes Erlösung die Rückkehr des von Gott ausgegangenen Geistes zu seinem Ursprung ist, dann ließe sich meines Erachtens das Phänomen ohne Inanspruchnahme mystischer Terminologie darstellen. Freilich erhebt sich dann sogleich erneut die Frage, war Origenes, wie H. Crouzel und J. Daniélou zu erweisen suchten, wirklich ein Mann der Kirche?

F. van de Pavard: *St. John Chrysostom, the homilies on the statues. An Introduction.* Pont. Institutum Studiorum Orientalium. Roma 1991 (= *Orientalia Christiana Analecta* 239). 395 S., kart.

Zaghaft, aber immer zielstrebig bahnt sich eine Renaissance in der Beschäftigung mit dem Vielschreiber Johannes Chrysostomos an. Die »Ad populum Antiochenum homiliae 1-21«, häufig »homiliae de statu« genannt, werden in dem angezeigten Werk in zwei Abschnitten (Kontext und Inhalt, sowie Chronologie) einer ausführlichen Untersuchung unterzogen. Johannes war 386 zum Presbyter geweiht und im Frühjahr 387 mit den Fastenpredigten in der Kathedrale Antiochiens beauftragt worden. Zu Beginn dieser Fastenzeit hatte Kaiser Theodosius I. den Bürgern Antiochiens eine Steuer auferlegt, die Proteste zur Folge hatte. Der Zorn der Steuerbürger entlud sich in der Zerstörung der kaiserlichen Standbilder. Dieses Majestätsverbrechen — so befürchtete man — sollte durch die Zerstörung der ganzen Stadt geahndet werden. Am Mittwoch der 3. Woche der Fastenzeit hatten von Theodosius I. entsandte Richter die Strafsentenz bekanntzugeben und zu vollziehen. Es herrschte große Erleichterung darüber, daß die Sentenz nicht die totale Vernichtung Antiochiens anordnete. Immerhin wurden zahlreiche Kurialen inhaftiert und teilweise zum Tod, teilweise zur Verbannung verurteilt. Die Richter suspendierten die Todesstrafe. In dieser Situation trug Johannes seine Predigten vor, zunächst, um zu ermutigen, und dann, als die schlimmsten Befürchtungen nicht eintrafen, zum Dank aufzufordern. Kurz vor Ostern erließ der Kaiser eine Amnestie, die wohl in der Hauptsache vom Antiochener Bischof Flavian erwirkt wurde.

Pavard rekonstruiert minutiös die Abfolge der Ereignisse und erörtert deren Auswirkungen auf den Inhalt der Fastenpredigten. Die Tafel S. 363f faßt die vorausgehende Argumentation für die Erstellung der Homilienchronologie zusammen.

Wilhelm Gessel

Corpus Dionysiacum II. Pseudo-Dionysius Aeropagita: De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae (= *Patristische Texte und Studien* Band 36). Hrsg. von G. Heil (†) und A. M. Ritter. Walter de Gruyter. Berlin-New York 1991, 300 S. Ln.

Der Text von *De coelesti hierarchia* und *De ecclesiastica hierarchia* wurde von G. Heil, der am 25.8.1990 verstorben ist, eingerichtet. Schon 1986 hatte G. Heil in der *Bibliothek der Griechischen Literatur* Band 22 die beiden Werke nach der vorliegenden *Editio maior* eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Die Edition von *De Mystica theologia* und der *Epistulae* besorgte A. M. Ritter. Nachdem 1990 in derselben Reihe *De divinis nominibus* (siehe *Oriens Christianus* 75 [1991] 266f) erschien, liegt nunmehr das *Corpus Dionysiacum* erstmals geschlossen in einer kritischen Textausgabe vor, die allen Anforderungen und Erwartungen entspricht. Die Edition folgt prinzipiell den Richtlinien der Gesamtausgabe Gregors von Nyssa, die von H. Langerbeck begründet wurde. Der Apparat besteht aus drei Abteilungen. Die erste Abteilung bietet die Verweise auf Pseudo Dionysius Aeropagita selbst, dann folgen die Hinweise auf die Bibel, sowie auf die klassischen und patristischen Autoren. Die zweite Abteilung benennt die Handschriftengruppen allgemein und die dritte Abteilung führt die Varianten auf. Diese Untergliederung des Apparates ermöglicht eine rasche Vorstellung der Textgestalt, auch weil die Druckbuchstaben eine angenehm lesbare Größe aufweisen.

Das umfangreiche und sehr detaillierte Register (S. 213-300) ist folgendermaßen gegliedert: 1. *Corpus Dionysiacum* in der üblichen Reihenfolge der Schriften. 2. Bibelstellen. 3. Antike Autoren (nichtchristliche und christliche Autoren). 4. Moderne Autoren. 5. Griechisches Register

(Eigennamen, Wörter). Mit der nunmehr vorliegenden Gesamtausgabe der *Editio maior* und der in absehbarer Zeit abgeschlossenen Übersetzung in der Bibliothek der Griechischen Literatur liegt ein Instrument vor, das die Arbeit an den so schillernden Schriften des Pseudo Dionysius Areopagita wesentlich erleichtert. Herausgebern und Verlag gebührt Dank für diese exzeptionelle Leistung.

Wilhelm Gessel

Juden und Christen in der Antike. Hrsg. v. J. van Amersfoort und J. van Oort. Verlag J.H. Kok. Kampen 1990, 150 S., kart.

Genau betrachtet müßte der Sammelband mit »Juden und Christen in der Spätantike« überschrieben sein. Der Beitrag von P.W. van der Horst »Juden und Christen in Aphrodisias im Licht ihrer Beziehungen in anderen Städten Kleinasien (S. 125-143) wendet sich wie die Aufsätze von G. Kretschmar, J.S. Vos, W. Rordorf, W. Wischmeyer, T. Mgaloblishvili, R. van den Broek und A.M. Ritter Sachgebieten zu, denen sich bisher die historische Forschung nicht allzu ausgiebig gewidmet hatte. Schon dieser Umstand macht die Erörterungen, die sich größtenteils im hypothetischen Raum bewegen, interessant. Horst geht von einer 1987 erstmals publizierten Inschrift aus dem Beginn des 3. Jhs. n. Chr. aus. Die in Aphrodisias entdeckte griechische Inschrift von 86 Zeilen benennt ca. 125 Personen, die als Donatoren oder Kontribuanten der örtlichen Synagoge aufgeführt sind und deren Unterstützung der synagogalen Suppenküche gerühmt wird. Die Namen der Spender sind in drei Kategorien eingeteilt: 68 sind Juden, 3 sind Proselyten und 54 sind Gottesfürchtige. Soweit die Berufe bzw. Amtsfunktionen der Wohltäter angegeben sind, kann auf eine höhere gesellschaftliche Stellung der Stifter geschlossen werden. Horst entnimmt dem Fund die Bedeutung: »Wir haben nun zum ersten Mal — und noch dazu unerwartet — einen Hinweis auf den Einflußgrad der Synagoge auf lokaler Ebene in einer mittelgroßen Stadt in Asia Minor.« (S. 130). Da bisher in Aphrodisias weder eine Synagoge ergraben, noch Parallelen zu dieser Inschrift gefunden wurden, kann Horst seine Hypothese nur durch Vergleiche mit Belegen anderer kleinasiatischer Städte stützen. Insbesondere wird auf Sardes verwiesen, dessen große Synagoge (die einzig bisher in Asia minor entdeckte) ausgegraben und teilweise unglücklich rekonstruiert wurde. Die Frage allerdings, ob es sich bei dem zitierten sardischen Bauwerk wirklich um eine Synagoge handelt, wird nicht untersucht. Es muß auffallen, daß für Kleinasien literarische und epigraphische Zeugnisse für eine auch noch im 4. Jh. n. Chr. einflußreiche Judenschaft vorliegen, jedoch nicht einmal in Ephesos ein synagogales Bauwerk entdeckt wurde. In der Regel werden für diesen Negativbefund zwei Gründe genannt. Entweder seien die Synagogen von Grund auf zerstört worden oder so in christliche Kultbauwerke umgestaltet worden, daß keine synagogale Spur mehr erkannt werden könne. Diese Erklärung befriedigt in dem Augenblick nicht mehr, in dem der Nachweis einer erstarkten Diasporajudenschaft in den Städten Kleinasien erbracht ist. Wenn man der Synode von Laodizäa aus dem 2. Drittel des 4. Jhs. mit ihren antijudaisierenden Kanones überregionale Bedeutung zuweist und die entsprechenden Äußerungen eines Johannes Chrysostomos sowie Afrahats hinzunimmt, dann muß es weithin in Kleinasien eine Diasporajudenschaft gegeben haben, die für das Christentum eine ernsthafte Konkurrenz bedeuten mußte, wohl bis in das 5. Jh. hinein. Das heißt, der vorliegende Sammelband bietet vielfache Anregungen zu weiterer vertiefter Forschung in die hier aufgezeigte Richtung.

Wilhelm Gessel

Sami Kuri, *Monumenta Proximi-Orientis. I: Palestine – Liban – Syrie – Mésopotamie* (1523-1583), Roma 1989 (= *Monumenta Historica Societatis Iesu. Volumen 136 = Monumenta Missionum Societatis Iesu. Vol. LI. Missiones Orientales*), 138 + 483 Seiten, 2 Karten.

Der vorliegende Band eröffnet eine neue Unterreihe der *Monumenta Historica Societatis Iesu*, in der Quellen über die Tätigkeit der Jesuiten im Nahen Osten veröffentlicht werden sollen. Er betrifft die vier im Titel genannten Länder und reicht von den Anfängen des Ordens bis zum zweiten Aufenthalt des bekannten P. Giovanni Battista Eliano im Libanon (1580-1582). Seine beiden im päpstlichen Auftrag dorthin unternommenen Reisen, zusammen mit Thomas Raggio (1578-1580) bzw. mit Giovanni Bruno (1580/1582), sowie der damit zusammenhängende Schriftverkehr nehmen den breitesten Raum ein. Die Legaten hatten hauptsächlich Kontakt zu den Maroniten, so daß sich das Material auch fast vollständig auf diese beschränkt. Eliano versuchte aber auch schon, mit der westsyrischen (jakobitischen) Kirche Verbindung aufzunehmen, deren abgedankter Patriarch Nîmatallâh sich zu dieser Zeit in Rom aufhielt. Der zweite Band der Reihe, anscheinend schon im Entstehen begriffen, wird sich näher mit dieser Kirche und der Reise des päpstlichen Gesandten Leonardo Abel (1583-1586) befassen. Beziehungen zu den Melkiten, Armeniern und Ostsyrern (Nestorianern) scheint es zu dieser Zeit kaum gegeben zu haben. Die neue Serie soll in eigenen Sektionen drei weitere geographische Räume behandeln: 2. Ägypten (ein erster Band ist in Vorbereitung), 3. Konstantinopel, Smyrna und die griechischen Inseln sowie 4. Persien und Armenien. Zeitlicher Schlußpunkt wird das Verbot des Jesuitenordens im Jahre 1773 sein.

Der Verfasser stellt den Dokumenten eine ausführliche, sehr sachkundige und lesenswerte Einleitung voran (S. 39*-138*), in der er bereits die anschließend mitgeteilten Dokumente auswertet. Zunächst beschreibt er kurz Geographie, Geschichte und die verschiedenen Bevölkerungsgruppen des libanesisch-syrischen Raumes, am eingehendsten die Maroniten. Anschließend befaßt er sich mit der Anwesenheit von Jesuiten im Heiligen Land, das bereits für den Ordensgründer eine große Rolle spielte. Ignatius machte nicht nur 1523 eine Wallfahrt nach Jerusalem, über die er in seinem autobiographischen »Bericht des Pilgers« schreibt, sondern er gelobte auch 1534 in Paris mit seinen ersten Gefährten, wieder im Heiligen Land zum Heil der Seelen zu arbeiten. Das erwies sich dann aber wegen der Türken als unmöglich. Wahrscheinlich hätte der Orden sonst eine andere Entwicklung genommen. Immerhin gibt es bei den Jesuiten im 16. Jhdt. — nicht zuletzt in Spanien — Bemühungen um die arabische Sprache (Grammatik, Druckerei, Übersetzungen ins Arabische). Wir erfahren dann etwas über die erfolglosen Bemühungen um die Gründung von Kollegien im Orient und vor allem über die beiden Visitationsreisen der genannten Legaten. Wir erhalten ein deutliches Bild vom Zustand der maronitischen Kirche sowie von ihren angeblichen »Irrtümern und Mißbräuchen«, die von den Lateinern mit großer Hartnäckigkeit beanstandet wurden. Ein wichtiges Ereignis ist die maronitische Synode des Jahres 1580, auf deren Beschlüsse Eliano maßgeblichen Einfluß nahm. Ferner hören wir etwas über die bei den Maroniten verwendeten arabischen liturgischen und theologischen Handschriften (die wohl größtenteils von jakobitischen Kopisten stammten und die Eliano einer Revision unterzog oder sogar vernichten ließ), über die schwierige Suche nach einer in Rom als Druckvorlage gewünschten arabischen Bibel (im Gebrauch waren offenbar nur syrische und karschunische), darüber, daß als Rechtsquellen neben dem bodenständigen Kitâb al-Hudâ der Nomokanon des Kopten ibn al-Assâl galt (was bei Eliano besonderen Anstoß erregte), und vieles andere mehr. Der Verfasser, selbst Jesuit, läßt bei seiner Darstellung die gebotene Kritik an seinen Ordensbrüdern durchaus nicht vermissen.

Ein Teil der 166 Dokumente (S. 1-445), insbesondere die älteren, waren bereits im Druck zugänglich, vor allem in anderen Bänden der *Monumenta Historica* oder in den bekannten

Sammelwerken von Anaissi und Rabbath. Die Mehrzahl, nämlich die über die Reisen der Legaten, werden dagegen hier zum ersten Mal veröffentlicht. Sie stammen überwiegend aus dem Archiv der Gesellschaft Jesu, der Verfasser zieht aber auch sonstige Archivalien und die einschlägige Literatur heran. Er ordnet die Dokumente nach ihrer zeitlichen Reihenfolge und druckt deren Originaltext ab (Lateinisch, Italienisch, Spanisch, Arabisch). Den arabischen gibt er eine französische Übersetzung bei (soweit nicht eine zeitgenössische vorliegt). Jedem Text stellt er eine Einführung in französischer Sprache voran (Fundstelle, äußere Beschreibung des Schriftstücks, historische Einordnung, frühere Ausgaben, Literatur und kurze Inhaltsangabe). Außerdem verweist er auf anderwärts veröffentlichte oder verlorengegangene Quellen. Nr. 1 ist ein Auszug aus Ignatius von Loyolas »Bericht des Pilgers«, die Wallfahrt nach Jerusalem betreffend, Nr. 2 sein ebenfalls schon erwähntes Pariser Gelöbnis. Die Nr. 3-30 befassen sich vor allem mit der Errichtung von Kollegien und sonstigen Aktivitäten im Zusammenhang mit dem Orient. Die Nr. 31-34 enthalten den Schriftwechsel zwischen dem maronitischen Patriarchen Michael ar-Ruzzi und Papst Gregor XIII. Gegenstand der Nr. 35-87 ist die erste Reise der päpstlichen Legaten, Nr. 90-159 die zweite; bei diesen Schriftstücken handelt es sich vor allem um Anweisungen an die Legaten sowie um deren Berichte an die Kurie und den Ordensgeneral. Die Nr. 145-156 betreffen die westsyrische Kirche (Schreiben u. a. vom Patriarchen und an ihn). Nr. 160 stellt einen Gesamtbericht über die beiden Missionen zu den Maroniten dar, Nr. 161 und 162 eine Wertung aus der Sicht des späteren maronitischen Patriarchen Stephan ad-Duwaihi. In den Nr. 104, 138, 157 und 163 erfahren wir etwas über die Kosten der Unternehmen. Den Schluß (S. 399-447) bildet der »Catechismus Arabicus« der Patres Eliano und Bruno (vgl. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* IV 213).

Neben zwei Karten, einer Bibliographie und einem Verzeichnis der Archivalien enthält der Band noch Kurzbiographien der wichtigsten vorkommenden Personen (S. 456-466), ein knappes Glossar mehrerer Termini sowie ein ausführliches Register (S. 468-483).

Auch wenn einige der Quellen bereits bekannt waren, bietet der schöne Band eine Fülle neuen Materials, das in erster Linie für die Geschichte der Maroniten und ihrer Beziehungen zu Rom von großer Bedeutung ist. Der Verfasser hat mit Umsicht und Akribie alles getan, um dem Leser den Zugang und das Verständnis zu erleichtern.

Hubert Kaufhold

M. Gil: *A History of Palestine, 634-1099*. Cambridge University Press. Cambridge – New York – Port Chester – Melbourne Sydney 1992, 968 S., Ln.

Das Werk erschien 1983 in hebräischer Sprache und wurde für die vorliegende Ausgabe in das Englische von E. Broido übersetzt. Der Verfasser ist Professor für jüdische Geschichte an der Universität von Tel Aviv. Es handelt sich um die erste vollständige Darstellung der Geschichte Palästinas von der Eroberung durch den Islam bis zu den Kreuzzügen. Zunächst werden die politischen und militärischen Ereignisse vor und nach der arabischen Invasion geschildert. Weitere Kapitel erörtern die Herrschaft der Umayyaden, Abbasiden, Tuluniden, Tkhshididen und Fatimiden, Zeiten, in denen Palästina ein ständiges Schlachtfeld für Staaten, Armeen und Parteilungen war. Auf dem Hintergrund der Konflikte und der wechselnden Verwaltungen portraitiert Gil das tägliche Leben der eingesessenen Bevölkerung Palästinas. Er legt die Wirtschaftsgeschichte Palästinas dar, die Landwirtschaft, die Transportmöglichkeiten, den Export und das Steuersystem. Ebenso wird der religiöse Status Jerusalems behandelt wie auch die Art der Toleranz des Islam gegenüber der Jüdischkeit und dem Christentum. Der Geschichte der Jüdischkeit unter der islamischen Herrschaft wird besondere Aufmerksamkeit zuteil. Im einzel-

nen wird deren Topographie, deren Wirtschaft und deren religiöses Leben vorgetragen. Weiter werden die karaitischen und samaritanischen Gemeinschaften analysiert und die prominenteste jüdische Institution, die »Yeshiva« (S. 495-774) diskutiert. Der breite Raum dafür ist unverzichtbar, weil diese führende Einrichtung der lokalen Judentum und die damit verbundene Rolle der jüdischen Gelehrten äußerst facettenreich ist und eine häufig wechselnde Rolle einnimmt. Der Abschnitt S. 430-489 ist der palästinensischen Christenheit gewidmet. Die Stichworte christliche Führungskräfte nach der islamischen Eroberung, Christentum in Jerusalem, Christenheit in anderen palästinensischen Orten, christliche Sekten, Patriarchen in Jerusalem, Ritus und Brauchtum, staatliche Behörden und Christen, auswärtige Hilfe und Wiederaufbau, christliche Wallfahrt stecken das Feld ab, in dem Christentum zur Zeit des Islam bestehen konnte. Wohltuend sind unter diesen Überschriften die bekannten Ergebnisse der archäologischen Forschung bzw. die Nachrichten der Pilgerberichte aus der Zeit eingearbeitet. Die Lektüre wird durch ein hebräisches und arabisches Glossar der wichtigsten Termini, durch eine übersichtliche Zeittafel, durch einen bibliographischen Index, der auf die angezogene Literatur an Ort und Stelle verweist, und durch einen Namens- wie Sachindex erleichtert.

Wilhelm Gessel

Turchia: la Chiesa e la sua storia.

Vol. II: Atti del I simposio di Efeso su s. Giovanni Apostolo 7.-9. maggio 1990 a cura di L. Padovese. Roma 1991, S. 151, Kart.

Vol. III: Atti del II simposio di Efeso su s. Giovanni Apostolo 13.-15. maggio 1991 a cura di L. Padovese. Roma 1992, 227, Kart.

Beide in Jahresfrist aufeinanderfolgende Symposien fanden in Selçuk statt. Selçuk ist ein aufstrebendes Städtchen, das in der Nähe der Ruinen von Ephesos und des Artemisions liegt. Über Selçuk erhebt sich der Johanneshügel, der die Überreste der justinianischen Johannes-Memorie trägt. Während der Organisator der Symposien, L. Padovese, 1990 noch einige kritische Fragen zum Johannesgrab (Vol. II, 13ff) vortrug, steht für ihn 1991 fest, daß das Symposium in der Nähe des Grabes des Jüngers, den Jesus liebte, stattfand (Vol. III, 13). Beide Symposien klammerten jede Betrachtung der monumentalen Hinterlassenschaft des ephesinischen Christentums aus. Zumindest der Ayasoluk hätte eine archäologische Würdigung im Zusammenhang der Symposien verdient, zumal die Fragen um die Stelle des herkömmlichen Johannesgrabes unter der Confessio der justinianischen Memorialbasilika noch der Klärung bedürfen.

Im einzelnen bietet Band 2 über die Grußworte und die Einführung hinaus folgende Beiträge. P. Rossano: Ipotesi di un »corpus ephesinum Novi Testamenti« (S. 17-31). I. de la Potterie: Il descepolo che Gesu amava (S. 33-55). M.-D. Philippe: Jean le théologien. L'évangile des reccontres personnelles (S. 57-74). E. Corsini: Per Una nuova letteratura dell' Apocalisse (S. 75-97). M. Adinolfi: I cristiani »sacerdoti« secondo Apoc 1,6; 5,10 e 20,6 nella interpretazione di Tertulliano (S. 99-109). M.G. Mara: Presenza della tradizione Gioannea nelle prime comunità cristiane (S. 111-127). J. Speigl: Il vangelo di Giovanni »primizia« dei commenti neotestamentari d'Origene (S. 129-134). B. Studer: I »Tractatus in Ioannem« di Sant' Agostino (S. 135-146).

Das 2. Symposium, dessen Beiträge in Vol. III versammelt sind, erweiterte die Themenkreise durch die Hinzunahme religionshistorischer Fragestellungen, der Wirkungsgeschichte des johanneischen Schrifttums und die Aufnahme des neutestamentlichen Epheserbriefes. M. Nobile: Alcune note al riguarda del problema storico-religioso del Vangelo di S. Giovanni (S. 19-28). R. Penna: La scopo della lettera agli Efesini nella sua situazione storico-ecclesiale (S. 29-39). M. Adinolfi: Le similitudini dell' Apocalissi e l'interpretazione di Vittorino di Petovio (S. 41-53). A. Dalbesio: L'esperienza ecclesiale nella I Gv alla luce del suo contesto storico (S. 55-71).

B. Studer: *Spiritualita giovannea in Agostino* (S. 73-86). V. Grossi: *Nota d'insieme sulla presenza della letteratura giovannea nella Chiesa di Roma dei primi secoli* (S. 87-112). F. Cocchini: *La comunità di Efeso, comunità di spirituali nel commentario di Origene alla lettera agli Efesini* (S. 113-122). M.G. Mara: *Il giovanneo Paraclito, Spirito di verità, in alcune interpretazioni del cristianesimo antico* (S. 123-129). I. de la Potterie: *Anticristi e Anticristo. La scissione nella comunità giovannea e il suo senso cristologico* (S. 131-152). L. Pacomio: *Per una contributo alla teologia della storia. Appunti sul Vangelo di Giovanni* (S. 153-172). P. Siniscalco: *Giovanni nella catechesi della chiesa antica* (S. 173-186). E. Corsini: *Appunti per una lettura teologica dell'Apocalissi* (S. 187-205).

Beide Publikationen befassen sich kaum mit neutestamentlichen Fragen. Die »johanneische Frage« wird nicht ins Auge gefaßt. Auch die Johannes-Briefe des Neuen Testaments werden nicht behandelt. D. h., die Symposien waren patristische Veranstaltungen, die Aspekte der Interpretation des Johannesevangelium und der Apokalypse im Lichte altchristlicher Schriftsteller untersuchte. Es wäre zu wünschen, daß die in Selçuk begonnene Arbeit vor allem die christlich-archäologische Fragestellung aufnimmt und so die umfängliche Ausgrabungsarbeit in den Ruinen von Ephesos befruchtet. Es würde sich lohnen. Band 3 beschließt ein Bibelstellenregister und ein Namensverzeichnis (S. 211-226).

Wilhelm Gessel

W. Puchner: *Studien zum Kulturkontext der liturgischen Szene. Lazarus und Judas als religiöse Volksfiguren in Bild und Brauch, Lied und Legende Südosteuropas*. 2 Bände. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Wien 1991, kart.

Band 1 (S. 1-124) bietet die Darstellung, Band 2 (S. 125-397) bringt den sehr umfänglichen Anmerkungs- und einen Anhang mit diversen Registern. Der Verfasser ist Theaterhistoriker, dessen Publikationen sich dem Bereich der Theaterwissenschaft und der Volkskunde Südosteuropas widmen.

Ein offenes Problem der Mediävistik und der Theatergeschichte ist die Frage nach den eigentlichen Regulativen in den Schwellprozessen des mittelalterlich religiösen Dramas vom liturgischen Kirchenraumspiel zur mehrtägigen Marktplatzinszenierung. Die vorliegende Arbeit möchte einen Lösungsbeitrag vorlegen, indem sie Metamorphose und Konstanz christlich-dogmatischer Typik und Topik, die den Inhalt der liturgischen Szene bestimmen, in der Volkskultur eines dem lateinischen Mittelalter vergleichbaren Kulturfeldes, nämlich Südosteuropas, nachzeichnet. Die Gestalten von Lazarus und Judas im Gegenlicht boten sich hierfür paradigmatisch an. Die Johannesperikope (Joh 11) bietet für den Freund Jesu das kanonische Fundament, das die Überlieferung auf weite Strecken hin steuert, bis sie sich in der Volksreligiosität verzweigt. Bei Judas fügt sich die relativ disparate Traditionsgrundlage in der Volkskultur durch soziale Sündenbockmechanismen zu einem einigermaßen konsolidierten Bild erst nachträglich zusammen. In den Szenenspielen bleibt Lazarus als positiver Held des Heilsgeschehens unschärfer gegenüber Judas, der als negativer Gegenspieler auch als Werkzeug der Vorsehung fungiert.

Wilhelm Gessel

Adel Theodor Khoury - Ludwig Hagemann - Peter Heine, Islam-Lexikon. Geschichte – Ideen – Gestalten, 3 Bände, Freiburg – Basel – Wien 1991 (= Herder / Spektrum, Band 4036), 941 Seiten, 78,- DM.

Zweck des aus drei Taschenbuchbänden bestehenden Lexikons ist es laut Verlagsankündigung, »die komplexe Welt des Islams« zu erschließen, einer Religion, die »weltweit im Vormarsch« sei und »auch in einem immer deutlicher multikulturell bestimmten Europa ... Einfluß auf immer mehr Menschen« gewinne. Das Werk richtet sich demgemäß an ein breiteres Publikum. Die Auswahl der Stichwörter orientiert sich daran, welche Begriffe für den religiös oder zeitgeschichtlich interessierten Leser von Bedeutung sein können. Neben für den Islam grundlegenden Artikeln (Islam, Muhammad, Koran, Mekka, Kult und Gottesdienst usw.), solchen zum islamischen Recht (z. B. Ehe und Familie, Eigentum, Rechtssystem, Strafrecht), zu Geschichte und Gegenwartslage (Araber, Abbasiden, Umayyaden, Islam in Deutschland/Europa/Afrika/Asien, Reconquista usw.) finden sich solche von allgemein religiösem Interesse (Auferstehung, Erlösung, Eschatologie, Ethik/Moral, Gebet, Offenbarung, Sünde, Teufel, Tod u. a.) und über Gegenstände, die für Leser mit christlichem Hintergrund wichtig sind (Altes Testament, Neues Testament, Evangelium, Jesus Christus, Maria). Breiten Raum nehmen Artikel über das Verhältnis zwischen den Religionen ein (Christentum und Islam, Katholische/Evangelische Kirche und Islam, Ökumenismus, Dialog, Diaspora). Aber auch Fragen des Alltagslebens fehlen nicht (Armenküche, Gastfreundschaft, Gruß/Grußformen, Harem, Kalender, Kleidung, Kopfbedeckung, Prostitution, Schächtung, Speisegesetze und vieles mehr).

Insgesamt kann man, gemessen am angesprochenen Leserkreis, die Auswahl der Stichwörter als gut überlegt und gelungen bezeichnen. Gleichwohl sei in dieser Zeitschrift der Hinweis erlaubt, daß die orientalischen Christen recht stiefmütterlich behandelt werden. Beim unbefangenen, nicht fachkundigen Leser muß der Eindruck entstehen (bzw. der wohl in der Regel bestehende Eindruck wird nicht korrigiert), daß sich Christentum und Islam als zwei bis vor kurzem geographisch voneinander abgegrenzte Blöcke gegenüberstanden. Daß es in den islamischen Ländern eine große Anzahl Christen gab und auch heute noch gibt, wird eigentlich nur beiläufig erwähnt (Entsprechendes gilt für die Juden). Wir erfahren kurz etwas darüber, daß sie eine besondere Kopfsteuer zahlen mußten (S. 27f.), daß sie »zwar toleriert, nicht aber voll integriert« waren (S. 143), »Zeiten der Unterdrückung und Verfolgung lösten Phasen und Perioden der Toleranz ab« und heute ist »die Situation der Christen in mehrheitlich muslimischen Ländern kritisch angespannt bis beängstigend-leidvoll« (S. 144). Viel mehr nicht. In dem sehr umfangreichen Artikel »Christentum und Islam: Die Hypothek der Geschichte — Ein Überblick« werden kurz die Mozaraber erwähnt, im übrigen stehen nur die Byzantiner (Johannes Damaskenos) und die Lateiner im Blickfeld. Die geistige Auseinandersetzung der orientalischen Christen mit dem Islam wird ganz verschwiegen.

Die 450 Artikel sind meist sehr ausführlich und stellen eher kleine, verständlich und gut lesbar geschriebene Abhandlungen dar als lexikonartig formulierte Informationen. Am Schluß wird jeweils die wichtigste weiterführende Literatur genannt. Die inhaltliche Qualität der Artikel braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden; dafür bürgen die Namen der sachkundigen Verfasser. In einem Anhang sind die erwähnten Koranstellen im Wortlaut in der deutschen Übersetzung von A.Th. Khoury abgedruckt. Sie sind so zahlreich, daß dem Leser ein beträchtlicher Teil des Korans vorliegt (S. 771-916 im Kleindruck). Den Schluß bilden eine Zeittafel, Literaturhinweise und ein Register.

Das Lexikon erfüllt gewiß den Zweck, den europäischen Leser in Geisteswelt und Geschichte des Islams einzuführen und ihn zuverlässig über die verschiedensten Themen zu unterrichten. Hierfür kann es uneingeschränkt empfohlen werden. Leider ist der Preis für eine Taschenbuchausgabe reichlich hoch, was die wünschenswerte Verbreitung wohl hemmen wird.

Hubert Kaufhold

Annemarie Schimmel, *Die orientalische Katze. Mystik und Poesie des Orients*, Freiburg i. Br. 1991 (= Herder / Spektrum, Band 4033), 150 Seiten, 7 Farbtafeln, 14,80 DM.

In derselben Reihe wie das soeben angezeigte »Islam-Lexikon« ist jetzt die Taschenbuchausgabe der Anthologie Annemarie Schimmels über die orientalische Katze erschienen. Die berühmte Kennerin der islamischen Kultur und offensichtliche Katzenfreundin hat darin Vergnügliches, Lehrreiches und Besinnliches aus Literatur und mündlicher Überlieferung über das meist geschätzte und beliebte Haustier zusammengetragen. Auch diese verhältnismäßig preiswerte Ausgabe enthält zahlreiche, sogar farbige Abbildungen. Die aufgenommenen Texte gehören alle dem islamischen Bereich an, und man täte sich wohl auch schwer, in den Quellen des Christlichen Orients viel Entsprechendes zu finden. Hier muß man wieder einmal mit Bedauern feststellen, wie einseitig doch die »von Mönchen für Mönche geschaffene Literatur« (Abfal) der meisten christlich-orientalischen Völker ist und wie wenig wir über ihr Alltagsleben erfahren, oder zumindest: wie wenig sich die bisherige, meist theologisch ausgerichtete Forschung dafür interessiert hat. Da die Christen aber doch im selben Kulturkreis wie ihre islamischen Mitbürger lebten und leben, dürften sich die Anschauungen über die alltäglichen Dinge wohl nicht sehr voneinander unterscheiden. Und so ist die Lektüre des empfehlenswerten Bändchens auch für den, der in erster Linie an den orientalischen Christen interessiert ist, nicht »für die Katz«.

Hubert Kaufhold

Edited by Walther Heissig and Hans-Joachim Klimkeit

19 Wolfgang Wassilios Klein

Die Argumentation in den griechisch-christlichen Antimanichaica

1991. IX, 264 Seiten (ISBN 3-447-03141-7), br., DM 88,-

Der Manichäismus machte aufgrund seines gnostisch-dualistischen Weltbildes, das sich mit christlichen Elementen verband, eine Reaktion der alten Kirche erforderlich. Die seitens der Christen vorgebrachten Argumente dieser Diskussion werden hier erstmals im Detail erörtert. Nach einer Einführung in das Thema und zu den untersuchten Streitschriften des griechisch-byzantinischen Kulturkreises folgt die Darlegung der christlichen Stellungnahme gegen den manichäischen Dualismus, seine Leibfeindlichkeit und seinen Lösungsversuch der Theodizee. Im Kapitel über die Argumente gegen die manichäische Tradition werden vor allem die Vor- und Gemeindengeschichte des Manichäismus sowie der Religionsstifter Mani (gest. 276) behandelt. Der Abschnitt über die Apologie des Christentums befaßt sich besonders mit der Anerkennung des Alten und des Neuen Testaments sowie mit der Christologie. Schließlich wird nach der Struktur der Polemik gefragt, wobei auch Methoden manichäischer Mission in christlichen Gemeinden und die Art und Weise des Aufeinandertreffens deutlich werden.

20 **Biblische und außerbiblische Spruchweisheit**

Ergebnisse einer Tagung der Sektion Religionswissenschaft / Missionswissenschaft der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie vom 26. bis 29. September 1988 in Basel

Herausgegeben von Hans-Joachim Klimkeit

1991. VIII, 146 Seiten (ISBN 3-447-03150-6), br., DM 86,-

Inhalt:

- I. Die biblische Welt und der Alte Orient: Erich Luck, Weisheitsüberlieferungen vom Alten zum Neuen Testament / Hellmut Brunner, Die menschliche Willensfreiheit und ihre Grenzen in ägyptischen Lebenslehren / Fritz Stolz, Von der Weisheit zur Spekulation
- II. Asia Major: Hans-Joachim Klimkeit, „Gerechtigkeit“ in der persischen Spruchweisheit / Norbert Klaes, Indische Spruchweisheit und das Verständnis von *dharma*
- III. Afrika: Ernst Dammann, Gott und Geister in Sprichwörtern aus Schwarzafrika / Theo Sundermeier, Weisheit in den afrikanischen Religionen / Ulrich Berner, Afrikanische Sprichwörter im Werk Chinua Achebes